DEN
KRISTNA TANKENS TOLKNING
AF JESU PERSON

EN BLICK PÅ DEN KRISTOLOGISKA UTVECKLINGEN
INTILL NUTIDEN

TRE UTVIDGADE FÖREDRAG

AF

GUSTAF AULÉN

DOCENT VID UPPSALA UNIVERSITET

L. NORBLADS BOKHANDEL
UPPSALA

én,

LINKÖPINGS UNIVERSITET
30580 002878036

DEN KRISTNA TANKENS TOLKNING AF JESU PERSON

115 L2

DEN
KRISTNA TANKENS TOLKNING
AF JESU PERSON

EN BLICK PÅ DEN KRISTOLOGISKA UTVECKLINGEN
INTILL NUTIDEN

TRE UTVIDGADE FÖREDRAG

AF

GUSTAF AULÉN

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET
96 -03- 11

L. NORBLADS BOKHANDEL
· UPPSALA ·

1910

UPPSALA 1910
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

I.

De gammalkyrkliga kristologiska formlerna och det kristna nutidsmedvetandet; de olika perioderna i kristologiens historia.

Utan tvifvel föras våra tankar, när vi tala om den kristna tankens eller teologiens tolkning af Jesu Kristi person, gärna tillbaka till de många, långa och hårda strider, som utkämpades härom under de första kristna århundradena, och för minnet dyker kanske upp den formel, i hvilken den allmänt erkända åskådningen sammanfattades: den chalcedonensiska formeln om den ena personen med de två naturerna, hvilka äro förenade oskiljaktigt och oupplösligt, men utan sammanblandning eller förvandling. Det är ej underligt, om våra tankar föras dit. Ty denna formel — eller rättare sagdt, såsom vi senare skola se, en viss bestämd teologisk tolkning af denna kompromissformel, som i själfva verket icke kom med något slutligt afgörande — representerar ju århundraden igenom det svar, som kyrkans vetenskap ville lämna på frågan om Jesu Kristi person.

Man kan då närmast konstatera, att i våra dagar de gammalkyrkliga problemställningarna och svars-

formuleringarna äro så godt som alldeles försvunna från *vår tids allmänna medvetande*. Vi se bäst, hur långt bort vi kommit ifrån dem och hur litet vi lefva i den gammalkyrkliga kristologiska tankevärlden, om vi reflektera öfver hvilken intellektuell ansträngning det faktiskt kostar oss att sätta oss ens så mycket in i de gamla formuleringarna och striderna, att vi åtminstone något så när finna fram det väsentliga och de ledande motiven i dessa. Hur litet känner i regel äfven den teologiskt bildade nutidsmänniskan till denna tankevärld — de äro nog snart räknade, som ha någon egentlig kunskap om själfva den hufvudteori, med hvilken de gamle sökte hjälpa sig, när det gällde att tolka det chalcedonensiska dogmats formler, eller den teorien, att människan Jesus hade sin »hypostas» (sitt subjekt skulle vi kunna säga) innesluten i det gudomliga elementet, i den gudomlige logos. Jag nämner detta såsom exempel endast för att visa, i huru hög grad främmande äfven de centralaste tankarna i den gamla kristologien blifvit för oss, och huru långt ifrån det är, att de skulle vara någon gemensam egendom ens för våra dagars bildade teologiska tänkande.

Samma intryck få vi, åtminstone i de allra flesta fall, om vi granska *vår tids predikosätt*. Hur mycket det än — naturligtvis — i nutida predikosamlingar talas om Jesu ställning till Gud och hans ställning i mänskligheten, skall man nog icke lyckas leta fram så mycket af de gamla distinktionerna om det gudomligas i Jesus förhållande till Gud själf, eller om huru föreningen mellan hans gudomliga och mänskliga natur skall tänkas. De gamla distinktionerna och

begreppsbestämningarna ha skjutits åsido vid tolkningen af hans person. Man må nu icke invända häremot, att detta förhållande skulle bero derpå, att predikningarna nu för tiden icke längre äro — eller åtminstone icke längre borde vara — »dogmatiska», och att *därför* den gamla dogmatikens problem fallit bort. En sådan invändning är värdelös af den grund, att predikningar — hur modernt det än kan vara på många håll att yrka motsatsen — alltid äro »dogmatiska», det ligger alltid och måste alltid ligga en viss dogmatisk grundval, gammal eller nyare, under hvarje predikan, äfven om t. o. m. den som håller predikan skulle inbilla sig, att han vore kemiskt ren från »dogmatik» — fara värdt bara att det i så fall är icke endast *en* dogmatik, som ligger bakom, utan flera osammanhängande, inbördes motstridande åskådningar. Man skall visserligen icke predika dogmatik, men det är säkerligen icke till fördel för predikan, om man predikar utan att äga någon egen »dogmatik» — om det ej finnes någon genomtänkt helhetsåskådning bakom förkunnelsen. Talet om odogmatiska predikningar beror alltid på ett missförstående af hvad protestantisk dogmatik vill vara: att denna i grunden just intet annat vill än hvad predikan vill, nämligen vara ett uttryck för den kristna tron själf, för dess grundval och dess innehåll. Man kunde säga, att dogmatiken är den vetenskapliga predikan och att den enda skillnaden dem emellan är, att dogmatiken ej tillåter, att några det mänskliga tänkandets medel lämnas oförsökta, när det gäller att skaffa sig ett så klart och adekvat uttryck som möjligt för den visshetsgrund, på hvilken den kristna tron hvilar, och för

hvad som är dess — evangeliskt fattade — innehåll. »Dogmatiken skall blott i enhetligare och strängare sammanhang utföra den självbesinningsplikt, som åligger enhvar» (E. Billing). Den ovilja mot dogmatik, som härskar på många håll, beror därpå, att man fattar dogmatiken såsom en samling trossatser, hvilka ovilkorligen skola accepteras, en yttre auktoritet, för hvilken vi skola böja oss — ett katolskt begrepp om dogmatik, medan däremot den protestantiska dogmatiken vill vara en hjälp för församlingen och den enskilde till att vinna klarhet öfver den grund, på hvilken kristen tro hvilar samt klarhet öfver dess innebörd och innehåll.

Efter hvad nu sagts om sambandet mellan dogmatik och predikan är det icke förvånande, att äfven *det nutida dogmatiska arbetet* upphört att betrakta de gammalkyrkliga formuleringarna och tolkningarna såsom en gång för alla slutgiltigt fixerade svar på de kristologiska frågorna. Äfven den konservativaste af alla hithörande dogmatiska teorier, den s. k. kenosisteorien, hvilken f. ö. haft ett betydande inflytande hos oss i Sverige, hvilar, fastän den själf gärna vill beteckna sig såsom den konsekventa utbildningen af den gammalkyrkliga kristologien, i själfva verket på helt andra förutsättningar, och dess innersta tendenser strida trots den skenbara anknytningen mot äkta gammalkyrklig tankegång. Detta skall med full evidens visa sig i det följande. Här fastslå vi endast, att man icke längre ens på de håll, där man minst af allt vill någon revolutionär ombildning af det kristna trosinnehållet, kan utan vidare bygga på den gammalkyrkliga grunden utan tvingas att söka sig

nya vägar. Hvarthän vi än vända våra blickar i det nutida läget, till det allmänna bildade nutidsmedvetandet, till predikstolarna eller till de teologiska katedrarna — öfverallt blir hufvudintrycket detsamma: med hvilket ytterst ringa lif den verkliga äkta gammalkyrkliga kristologien lefver i våra dagar och huru i utomordentligt hög grad bortkomna vi äro ifrån dess sätt att tänka.

* * *

Vår närmaste fråga blir nu ovillkorligen denna: hvad innebär detta nu konstaterade sakförhållande? Innebär de gammalkyrkliga kristologiska formlernas undanskjutande och försvinnande en upplösning eller rent af ett försvinnande af kristologi öfver hufvud taget? Kunna vi af det faktum vi funnit sluta till, att kristologi — tolkning af Jesu Kristi person — icke står i något ovillkorligt och oupplösligt samband med kristendomen själf utan saklöst kan försvinna ur det kristna tänkandet? Var kristologien till äfventyrs blott ett stadium i detta kristna tänkande — ett stadium, som var ämnadt att försvinna, när tiden blef mogen, och som nu verkligen afskrifvits eller åtminstone håller på att afskrifvas från det kristna arbetet på att klargörande inträngа i kristendomens egen verklighet?

Svaret på denna fråga bör lyda: nej, tolkningen af Jesu person har aldrig sedan de fyra första kristna århundradena stått så afgjort i centrum af det kristna tankearbetet som under det senaste århundradet. Långt ifrån att det kristologiska arbetet skulle ha upphört med de gamla kristologiska formlernas undanskjutande,

se vi det intensivaste arbete att från nya orienteringspunkter gripa sig an med samma kristologiska problem.

En hastig öfverblick öfver de olika perioderna i kristologiens historia skall kasta ljus öfver såväl de nya förutsättningar, från hvilka det senaste skedet nalkas sitt föremål, som öfver kristologiens ställning till kristendomen själf.

De fyra första kristna århundradenas tankearbete behärskades som bekant af frågan om Jesu Kristi person, den kristologiska och den därmed nära sammanhängande trinitariska frågan. Om Kristi ställning till Gud och om det gudomligas och mänskligas förhållande till hvartannat i Jesu person — det var det hufvudtema, hvarom man stred på synoder och kyrkomöten; efter ställningen till dessa frågor grupperades de olika partierna. Se vi på hvad denna utveckling betydde, hvilken resulterade i fastslåendet af de trinitariska och kristologiska dogmerna, kan man helt kort säga, att den betydde *ett kristendomens finnande af sig själf*. Den djupaste innebörden af alla dessa strider låg däri, att kristendomen fann sig själf i sin motsats till filosofskolor, samtida synkretistiska religionsformer och mysteriekulter, en motsats som hvilade på vissheten om, att Gud själf uppenbarat sig för och handlat med mänskligheten. Detta: vi möta Gud i Kristus, är den innersta meningen i allt detta kristologiska arbete, det drifvande motivet i allt det sträfvande, som gick ut på att bringa Kristi person till enhet med Gud. Vissheten om att i och genom Kristus kunna träda i beröring med den lefvande Guden är det djupaste, det väsentliga och det bärande i allt

detta tankearbete — här ligger ock detta arbetes förblifvande betydelse, en betydelse, inför hvilken hvarje underskattande af de första kristna århundradenas verk förbjuder sig själft, huru främmande än dess formuleringar kunna te sig för våra dagars kristna.

Hvad själfva formuleringarnas *utprägling* under detta kristologiens första skede beträffar, är den naturligtvis beroende på en mängd faktorer, tidens filosofiska tankearbete m. m., men först och främst bestämdes denna utprägling af samtidens insikt i kristendomens väsen. Man slöt från det gifna till hurudan gifvarens person måste vara beskaffad. Och på sambandet härmed berodde såväl argumenteringens styrka som svaghet. Styrka — ty härifrån fick argumenteringen sin allt betvingande kraft. Men också svaghet, ty uppfattningen om det centralt kristliga sjönk snart ned till ett i förhållande till det bibliska lägre plan. Det väsentliga i kristendomen var för den äldsta grekiska kristenheten framförallt två ting: först att vi genom Kristus kunna nå fram till en fullkomlig gudskännedom — i motsats till hvad den filosofiska spekulationen kunnat, hvilken blott fått se enstaka strålar bryta fram, men icke något fullkomligt ljus. Viktigast var emellertid den andra tanken: kristendomen förmår att förmedla befrielse från döden, gifva odödlighet, evigt gudomligt lif. Häruti framförallt bestod den frälsning, som kristendomen hade att gifva, och så slöt man utifrån medvetandet om denna gåfva till hurudan gifvarens person måste vara beskaffad. För att kunna meddela gudomligt lif till människorna måste Kristi person utgöra en förening af verkligt gudomlig och verkligt mänsklig

natur i en person. Först om så var, kunde tillräcklig garanti finnas för, att vi människor, att vår mänskliga natur verkligen skulle kunna blifva gudomliggjord, odödlig och oförgänglig. Det kristologiska problemet blef då närmast att förklara, huru dessa båda kvantiteter kunde bilda en personlig enhet. Och detta problem kunde, trots alla motsatta försök, hvilka t. o. m. vunno insteg i de kyrkligt fixerade dogmerna, dock till slut icke lösas på någon annan väg än genom den mänskliga individualitetens undertryckande: enheten bestode däri, att det mänskliga subjektet existerade i, inneslötes i det gudomliga. Kristi bibliskt-historiska person, den konkreta bilden i våra evangelier, miste sin betydelse; allt kom an blott på detta, *att* mänsklig natur genomträngdes af den gudomliga. Häri låg Kristi betydelse, människoblifvandet trädde i förgrunden, icke den konkreta personens liv, gärning och ord.

När det kristna tankearbetet betraktas från kristologiens synpunkt, kunna vi räkna *en ny period, den andra* från den tid, då tyngdpunkten flyttas öfver till den *västerländska världen*, eller, om vi vilja nämna något bestämt karakteristiskt namn, från Augustinus. Vi kunna räkna denna period ända fram till 1800-talet eller, om man äfven här vill nämna ett karakteristiskt namn, till Schleiermacher. Perioden kännetecknas däraf, att den kristologiska utgestaltning, som under föregående period trängt igenom, nu upprätthålles såsom gällande kyrklig åskådning och i vissa detaljer än ytterligare utvecklas. Den så fastställende kyrkliga kristologien har emellertid icke längre samma absolut dominerande ställning i den kristna tanke-

världen, som den hade under de första århundradena. Detta beror i sin tur åter därpå, att de förutsättningar, på hvilka denna kristologi hvilade, icke längre dominera, eller m. a. o. därpå, att den grekiska intellektualistiska och fysiska kristendomsuppfattningen har fått vika för en mera utprägladt etisk sådan — ett steg framåt till djupare förståelse af kristendomen. Det centrala var icke längre tanken på ett vårt fullkomliga begripande af Gud eller vår visshet om odödlighet, hvilande på en mystisk-magisk delaktighet i från den gudamänsklige Kristus främst genom sakramenten utgående gudomliggörande krafter -- utan tanken på synd och nåd, rättfärdighet och förlåtelse. Visserligen förminskades åter det företräde, som låg i den etiska synpunktens framträdande, därigenom att det sakramentalt-magiska draget långt ifrån att försvinna togs i arf från den grekiska uppfattningen och så småningom vann allt större och större betydelse. Var det för den grekiska tanken odödligheten, som på ett hemlighetsfullt sätt ingöts i människorna, så var det nu den såsom en sinnligt-öfversinnlig kraft fattade gudomliga nåden, mäktig att ge förmåga till förtjänstfulla gärningar. Nåden ingjutes af Kristus på ett magiskt sätt genom kyrkans — den öfvernaturliga frälsningsanstaltens — förmedling. Så ligger tonvikten här på kyrkan, och denna bildar liksom en fortsättning af Kristi människoblifvande och den gudomliga naturens genomträngande af den mänskliga. Kristi hufvudgärning blir kyrkostiftelsen.

Luther och reformationen bilda så till vida en fortsättning af det medeltida tankearbetet, som de röra sig på samma etiska plan och arbeta med lös-

ningen af problemet synd — nåd. Luthers grundfråga var ju: Huru skall jag komma till visshet om en nådig Gud? Men å andra sidan innebär reformationen den största brytningen i kristendomens hela historia därigenom — kunna vi helt kort formulera det — att den gamla fysiskt-magiska synpukten fick vika för en rent andlig, personlig. Frälsningen, som gifves oss genom Kristus, består icke i några på hemlighetsfullt sätt ingjutna öfvernaturliga krafter, utan utgöres af Guds nådefulla sinnelag, som får sitt högsta uttryck i syndaförlåtelsens gåfva, hvilken innesluter lif och salighet samt gripes och tillägnas af hjärtats omedelbara personliga förtröstan. Här ligger grundskillnaden mellan evangelisk och katolsk uppfattning och det centralt betydelsefulla i reformationen: kristendomen såsom en rent etisk och personligt innerlig religion.

Vi fråga efter denna omhvälfnings inflytande i kristologiskt afseende; det kan synas underligt, om icke den genomgripande omhvälfningen i reformationen skulle medfört en ny period äfven i fråga om den kristologiska utvecklingen. Och dock är det knappast tillräckligt motiveradt att börja en ny kristologisk period här trots reformationens stora inflytande äfven på denna punkt. Man kommer nog det riktiga betraktelsesättet närmast genom att säga: med reformationen gafs *en af de tvenne förutsättningar*, som bilda grundvalen för en annorlunda utförd tolkning af Jesu person än den som den gammalkyrkliga kristologien bragt i världen. En förutsättning och en mycket väsentlig sådan, men egentligen icke mer än en förutsättning. Ty själf icke blott bibehöll Luther de

gamla kristologiska formlerna, utan arbetade också med på deras vidare utbildning. Och han talade alltid om kristologi lika väl som om treenighetslära såsom något, om hvilket ingen strid stode mellan honom och katolicismen: de representerade de högheliga artiklarna, som voro höjda öfver all kritik: es heisset schlicht dein Hütlein abziehen und Ja dazu sagen. Dock lägges, som sagdt, en grundval till en helt annorlunda riktad tankegång än den gammalkyrkliga, som Luther tog i arf från medeltiden. Ty den nya frälsningsuppfattningen medförde ovilkorligen, att tonvikten kom att läggas, ej på människoblifvandet och den gudomliga naturens genomträngande af den mänskliga, såsom hos grekerna, ej heller på kyrkostiftelsen såsom i den medeltida katolicismen, utan på den konkreta bibliska Kristus-gestalten. Förvissningen om Guds nådiga och syndaförlåtande sinnelag gafs genom den bibliske Kristus, genom hans budskap och gärning, hela hans lif: genom Kristi hjärta uppstiga vi till Guds hjärta, säger Luther. Var hufvudsaken Guds nådiga sinnelag, rent etiskt personligt fattadt, så måste också i fråga om Kristus själfva *personen* få en helt annan och vida större betydelse. Därför betydde den af Melanchton formulerade grundsatsen: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere,[1] eller med andra ord att vi skola tolka personen utifrån hans verk — i samband med den nya evangeliska uppfattningen af detta verk — grundvalen till en ny kristologisk byggnad.

Under reformationen och tiden närmast efter densamma skred man emellertid icke till någon sådan ny-

[1] »Att känna Kristus är att känna hans välgärningar».

byggnad. Den protestantiska ortodoxien fullföljde ej den senast nämnda reformatoriska tankelinjen, utan den andra, som byggde vidare på de gamla formlerna. Det kräfdes därför ännu *en andra förutsättning*; för att ett kristologiskt nyarbete verkligen skulle börja, kräfves något, som omedelbart väckte till lif insikten om det orimligt konstruktiva i en kristologi, som nödgades, om än mot sin vilja, upplösa och förinta Jesus såsom verklig personlig individualitet. Denna andra förutsättning kom i och med den så småningom vaknande *historiska kritiken*. När man efter hand började studera de historiska kristendomsurkunderna på ett annat sätt än förr, då bibelböckerna afsöndrats såsom något absolut transcendent, hvilket ej stode i egentligt samband med den öfriga mänskliga historien, gjorde detta studium af de bibliska urkunderna såsom andra verkliga historiska urkunder en gång för alla slut på all s. k. enhypostasikristologi eller på hvarje kristologi, som upplöste Jesu personliga individualitet; Jesus stod så klart fram som en viss bestämd, konkret individuell människa, att hvarje tal om hans mänsklighet såsom betydande ett blott »innehafvande af mänsklig natur» måste vara principiellt öfvervunnet. Kan man kalla den i och med reformationen genom den nya frälsningsuppfattningen vunna förutsättningen för den *positiva*, från en djupare insikt i »Kristi verk» utgående förutsättningen till kristologiskt nyarbete, så är denna senare, som så att säga ger den yttre stöten till detta arbetes begynnelse, å andra sidan den *negativa* eller kritiska förutsättningen. Så godt som uteslutande negativt verkade den också till en början, då rationalismen, intellektualistiskt misskännande kristendomens egenart och identifierande religionen med eviga, förnuftiga, af historien oberoende idéer, sköt Jesu person i bakgrunden för att i stället upphöja »Jesu lära» eller egentligen vissa satser i densamma, hvilka ansågos vara uttryck för de eviga förnuftssanningarna.

Men med den religiösa lifaktighetens återuppvaknande i och med *1800-talet* kom man såväl till en bättre insikt i religionens väsen som särskildt därom, att kristendomen icke, såsom rationalismen menat, lät sig lösas från historien. Därmed trädde åter Jesu person fram såsom det centrala i kristendomen och ett energiskt arbete begynte och fortsättes alltjämt på tolkningen af denna person. Upplösningen af de gammalkyrkliga kristologiska formlerna, som vi förut konstaterat för nutiden, innebar alltså för ingen del en upplösning och ett begynnande försvinnande af kristologien själf utan medförde i stället ett intensivt nybildningsarbete, under hvilket det kanske klarare än någonsin trädt fram för det kristet protestantiska medvetandet, hur kristendomen står och faller med Jesu person. För så vidt detta nya kristologiska arbete betecknar ett framåtskridande, hvilar det på de tvenne nämnda förutsättningarna: 1) Den positiva förutsättningen: Kristus står i det omedelbaraste samband med den kristnes gudslif och hans person skall bedömas utifrån den evangeliskt förstådda frälsningsuppfattningen i enlighet med den melanchtonska regeln: att känna Kristus är att känna hans välgärningar. Kristi person kan ej tydas utan i samband med hans »verk», lika litet som å andra sidan »verket» låter sig skiljas från personen; hans person är hans verk, hans verk är hans person, skulle man kunna säga. Och 2) den negativa förut-

sättningen: att Jesu bibliskt-historiska konkreta, mänskligt-personliga aktiva individualitet, sådan vi ha möjlighet att finna den i de nytestamentliga skrifterna, icke får undanskymmas eller bortspekuleras.

Den hastiga vandring, som vi nu företagit genom århundradena, har klart visat oss hvilken vikt man tiderna igenom tillmätt sträfvandena att tolka Jesu Kristi person och finna adekvata uttryck för denna tolkning. Man må icke mena, att så icke skulle varit förhållandet t. ex. under medeltiden, därför att man då icke, åtminstone icke i någon större omfattning, afsiktligt arbetade med dessa kristologiska problem. Orsaken härtill var ju endast den, att man då menade sig hafva kommit till ett afslutadt och redan färdigt resultat, hvilket icke behöfde tagas upp till ny behandling, om än ett och annat kunde vara att tillägga till hvad de gamle sagt. För denna tid liksom för reformationen utgjorde de kristologiska satserna de »högheliga artiklarna», som för det teologiska medvetandet representerade själfva kärnan i den kristna åskådningen.

Det som sagts om tolkningens af Jesu person centrala ställning i kristendomen låter sig lätt bekräftas genom den enklaste analys af det faktiskt föreliggande kristliga lifvet. Det kan icke undgå oss, att faktiskt all kristen fromhet, all kristen gudstro omedelbart hänger tillsammans med honom och icke låter skilja sig från hans person utan får sin karaktär just af detta samband, att vidare faktiskt allt kristligt tänkande söker sig väg fram till honom, att vårt kristna gudstjänstfirande och hela vår kristna kult kretsar kring honom o. s. v. Man göre blott ett försök att tänka honom bort ur det kristna lifvet och

öfverväge sedan, om icke då själfva det enande bandet vore borta och allt skulle falla isär!

Allt pekar hän på, huru angeläget och väsentligt det måste vara för det kristna tankearbetet att finna uttryck för den kristligt-religiösa värderingen af hans person. Det är ett nödvändigt teologiskt arbete, för så vidt som Jesus obestridligen intar en särställning i vår kristna tro, för så vidt som det icke finnes någon kristendom, om icke vårt lif träder i kontakt med hans. Visserligen kan det medgifvas, att gångna tiders anspråk på att kunna lämna besked på de mest ingående frågor kan väcka en viss misstämning mot dylika kristologiska försök — det lider ju intet tvifvel om att vi i detta afseende tilltro oss något vida mindre, väl medvetna om att det här mer än någonsin gäller, att det finnes hemlighetsfulla djup, som vår tanke ej skall kunna loda. Men tilltro vi oss än icke att ge svar på alla frågor, skall dock vårt kristna tänkande aldrig kunna stå till svars med att icke söka tränga så långt fram som möjligt. Det ligger i den kristna trons väsen att sträfva efter klarhet öfver och så adekvata uttryck som möjligt för sitt innehåll — allra helst för det som är den dyrbarast. Ett sådant arbete har också sin praktiska grund: att eljest den kristna förkunnelsen lätt löper fara att förlora sig i oklarheter, taga det oväsentliga för det väsentliga samt inveckla sig i motsägelser.

2.

Kristologi i Nya testamentet.

Icke minst visar sig det oupplösliga sambandet mellan »Kristustolkning» och kristendom, om vi ge akt på kristendomens första framträdande. Man skulle

rent af kunna säga, att kristendomen begynner såsom »Kristustolkning» eller kristologi — ordet då taget i sin allra vidsträcktaste bemärkelse.

När det gäller en orientering i fråga om kristologi i Nya testamentet, är det viktigt att först och främst observera just detta, att den äldsta kristendomen framträder såsom en bekännelse till Jesus Kristus. Vårt Nya testamente är ju icke *i allra egentligaste mening en* rent historisk urkund om Jesu lif, utan är i första hand det äldsta vittnesbördet om Jesus, den äldsta predikan om honom såsom Kristus eller den där komma skulle. Det är — såsom det uttryckes af Martin Kähler, hvilken ända till öfverdrift gjort denna synpunkt gällande — urkunden ej i första hand för Jesu lifs historia utan för den första missionerande och kyrkogrundande predikan. Den historiska fråga, på hvilken Nya testamentet lämnar svar, är närmast denna: hurudan var, så långt tillbaka vi kunna gå, kristendomen gestaltad. Först i andra hand äro de nytestamentliga skrifterna dokument för den historiska Jesusbilden — en omständighet, som emellertid alldeles icke tillintetgör deras historiska värde. Brefven äro alla uppbyggelseskrifter, riktade till församlingar och enskilda med ändamål att predika Kristus. Och på samma sätt förhåller det sig strängt taget äfven med evangelierna. De äro alla *närmast* icke dokumentariska beskrifningar utan afse undervisning och vittnesbörd. Såväl de s. k. synoptiska evangelierna som särskildt Johannes talar om Jesus under synpunkten af ett vittnesbörd om den från Gud sände; Johannesevangeliet är det bästa beviset för den historiska svårigheten att kunna skilja

emellan hvad Jesus sagt och hvad evangelisten bekänner om honom. Enligt det samfällda vittnesbördet från alla dessa dokument, brefven och evangelierna, äfven de synoptiska, framträder kristendomen såsom en bekännelse till Kristus eller Kristustro; det kristna trosvittnesbördet får sin karaktär däraf, att alla dess utsagor intet annat äro än försök att tolka det Gudsverk, som skett i och med Jesus Kristus och som därmed skapat det nya kristna gudslifvet.

Granskar man närmare denna Nya testamentets Kristuspredikan, finner man, att den uppträder i olika typer men att dessa typer dock ha en gemensam utgångspunkt och ett väsentligen gemensamt innehåll.

I skilda tonarter försöka t. ex. Paulus, Johannes eller Hebreerbrefvets författare predika Kristus och tolka hans enastående betydelse för mänskligheten samt hans enastående förhållande till Gud, Fadren. Tänk på hvilken rikedom af uttryck Paulus finner för sin Kristustolkning: Kristus är Herren, medelpunkten i världsskapelsen, Guds son sänd i syndigt kötts liknelse. Han är den osynlige Gudens afbild, förstfödd före allt skapadt. Det har behagat Gud att låta sin fullhet taga boning i honom. Eller: han är den andre Adam, genom hvilken Guds nåd öfverflödar till de många, genom hvilken rättfärdiggörelse till lif har kommit öfver alla människor. Tänk på, huru Pauli tankar kretsa kring särskildt Jesu död och uppståndelse, när det gäller att tolka och förstå Jesus såsom bäraren af Guds nåd till mänskligheten, eller på hvad han säger oss om kristendomen såsom ett lif i Kristus, i Kristi ande, som är oskiljaktig från Kristus. Paulus är sannerligen icke i förlägenhet i

fråga om uttrycksmedel vid genomförandet af sin Kristustolkning.

Eller se på de Johanneiska målningarna! Här möta vi bilden af honom, som från evighet var när Gud, ordet som var hos Gud och nu blifvit kött; hans härlighet skådas såsom den af Fadern enföddes härlighet. Han är ett med Fadern, sänd på det att Fadern må blifva känd i honom. Han är vägen, sanningen och lifvet, den gode herden, som låter sitt lif för fåren och sänder sina lärjungar hugsvalaren, sanningens ande o. s. v. Eller Hebreerbrefvets typ! Jesus är Guds härlighets återsken och hans väsendes afbild, som bär allt med sin makts ord, det nya förbundets medlare, öfversteprästen, som har fullgjort för alla, då han en gång ingick i helgedomen, o. s. v. Det kunde fortsättas länge än, andra typer kunde dragas fram och mångfaldiga drag tillfogas. Ett ofta återkommande drag kan särskildt vara värdt att observeras. Jesus är föremål för bön och åkallan, så hos Paulus (t. ex. 2 Kor. 12: 8, Rom. 10: 13), så hos Johannes — »om I bedjen något i mitt namn, skall jag gifva Eder det» — ett betydelsefullt drag, som visar, hur man så att säga flyttar öfver Jesus från mänskligheten linje till Guds. Alltnog, predikan om Kristus står afgjordt i centrum för den äldsta kristenheten, och denna Kristustro framträder i en mångfald olika typer.

All denna urkristna Kristustro har ett gemensamt ursprung. Och det som gaf det närmaste och omedelbara upphofvet till utgestaltningen af densamma är intet annat än det som gaf upphofvet till den första kristna församlingsbildningen. Det var som

bekant lärjungarnas erfarenhet af den lefvande, uppståndne Herren. Här behöfva vi alls icke förlora oss i några exegetiska undersökningar om den tomma grafven eller dylikt, utan konstatera endast, att denna erfarenhet af den lefvande Herren faktiskt varit den stöt, som satte församlingsbildningen i gång och som på samma gång gaf det närmaste upphofvet till utbildandet af den apostoliska Kristustro, af hvilken vi nyss sett olika drag. Man kan knappast göra det nog klart för sig, hvilken oerhörd roll faktiskt den från lärjungarnas möte med den lefvande Herren utgående vissheten om hans omedelbara närvaro och om hans återkomst spelade i den första kristna församlingen. Vill man få ett starkt intryck häraf, så läse man blott Apostlagärningarna och Paulus från denna synpunkt. Allt sammanhölls af detta: Kristus såsom Kyrios, den lefvande, närvarande Herren, som verkar i församlingen genom sin ande, hvilken ej kunde skiljas från Kristus: »Herren är anden». Denne lefvande Herren är innehafvaren och meddelaren af alla andliga och gudomliga krafter. Tron på honom var det sammanhållande bandet i den urkristna församlingen. Med Kristus kunde hela kristendomens tankevärld uttryckas, i Kristustron låg kristendomens självständighet innesluten, här möta vi det som gjorde kristendomen till kristendom och som skilde den från alla andra företeelser.

De olika tolkningstyperna ha, såsom redan antydts, icke blott en gemensam utgångspunkt utan också ett väsentligen gemensamt innehåll. Mera allmänt uttryckt kan man säga, att innebörden af Jesu särställning och enastående betydelse ligger däri, att

all visshet om gemenskap med den lefvande Guden är bunden fast vid Jesus, så att säga går igenom honom. Han står såsom bärare af det från Gud kommande lifvet, såsom den genom hvilken Gud på ett afgörande sätt handlar med mänskligheten. Tre olika tankekretsar belysa denna grundtanke: 1) Uppenbararesynpunkten. Jesus uppenbarar Gud, han är Guds verkliga självuppenbarelse och självmeddelelse, så att vi genom honom verkligen lära känna Gud, lära känna hans hjärtelag. Gud har genom Kristus trädt i lefvande, personlig förbindelse med mänskligheten. Ej på naturmystikens väg, genom något ekstatiskt försjunkande finna vi Gud; i historien, i det mänskliga personlighetslifvet har han uppenbarat sig. Med Jesus är den oöfverskridbara afslutningen af Gudsuppenbarelsen kommen; andens uppgift är ju att tyda och »förklara Kristus». 2) Frälsaresynpunkten. Jesus står såsom bärare af Guds nådefulla sinnelag till mänskligheten. Eller, såsom det väl ännu bättre kan uttryckas: Gud ställer sig genom Jesus i ett nytt förhållande till mänskligheten, öppnar genom honom en annan väg fram till sig än den gammaltestamentliga vägen, lagens väg. Jesus har makt att bringa oss i barnaskapsförhållande till Gud. 3) Herresynpunkten. Kristus är den lefvande och närvarande Herren och därmed enhetsbandet, det sammanhållande i allt kristligt och mellan alla kristna — ett vittnesbörd därom att en religiös förbindelse med Jesus icke kan stanna vid att vara blott en historisk förbindelse utan alltid måste finna väg fram till något evigt lefvande och närvarande.

Det som hittills sagts om Nya testamentets ut-

sagor om Jesu person och dess tolkning af denna har åtminstone visat oss så mycket, *att* en sådan tolkning finnes och spelar en afgörande roll. Det är ingen oviktig iakttagelse redan detta. Man har stundom menat sig böra förklara den följande kyrkliga kristologiska utvecklingen såsom beroende därpå, att kristendomen under sin utveckling trädde i beröring med helleniskt tänkande. Och visst är, att detta tänkande verkligen haft ett betydande inflytande på de senare formlernas utbildande. Men dock leder ett ensidigt betonande af detta oss in på orätt spår. Ty detta måste vi slå fast: grundstommen till det följande påträffa vi i Nya testamentet; det följande kan aldrig förstås annat än som en utveckling af hvad där finnes. Begynnelsen ha vi i Nya testamentet, och det alls icke någon späd, osäker och trefvande, utan en ytterst kraftig sådan, som innesluter i sig det viktigaste af det följande. Kristologien är ingen hellensk invasion på kristendomens mark utan hör med till kristendomen, så långt tillbaka vi kunna följa den.

Och dock å andra sidan: någon *utförd* kristologi, som arbetar med dessa frågor såsom med verkliga problem, liksom den följande kyrkoläran gör, finna vi alls icke. Med så abstrakta ting som frågorna, hur det i Jesus innehållna gudomliga förhåller sig till Gud själf eller huru det gudomliga i Jesus förhåller sig till det mänskliga i honom, sysslar icke Nya testamentet. Man öste omedelbart ur sin rika erfarenhet och afgaf vittnesbörd om hvad som blifvit gifvet med Kristus men ställde icke dylika frågor; de kändes icke på detta stadium såsom problem, hvilka kräfde

sin lösning. Den situation, ur hvilken de senare kyrkliga problemen vuxo fram, fanns redan men ännu icke dessa problem själfva. De lågo utomordentligt nära till hands; det behöfdes blott att den frågan restes: hur kan denna apostoliska Kristustro stå tillsammans med en verklig och oafkortad monoteism, så se vi dörren öppnas till den följande kyrkliga utvecklingen. Men ännu lågo dessa problem och väntade, tills ett starkare teoretiskt intresse vaknade till lif.

Man kan icke tala om nytestamentlig kristologi i våra dagar utan att ännu en fråga måste beröras, det aktuellaste utan tvifvel af alla hithörande spörsmål. Frågan lyder: finnes det icke en outjämnbar och oöfverstiglig klyfta mellan den apostoliska Kristustron och Jesusbilden själf? Råder det icke en olöslig kontrast mellan denna apostoliska Kristustro med dess många åt det transcendenta och öfverhistoriska vända drag och bilden af honom, som gick omkring och gjorde väl och förkunnade evangelium. Frågan låter sig icke utan vidare afvisas, ty det kan svårligen förnekas, *att* det verkligen är en skillnad mellan det ena och det andra — det kommer då an på, huru vi skola förstå denna.

Det yttersta och hufvudsakliga problem, som mer eller mindre klart ligger bakom alla strider på denna punkt, blir då detta: är denna apostoliska Kristustro i grund och botten resultatet af en inomkristlig eller en till sina hufvuddrag utomkristlig utveckling. Är den att betrakta såsom något det där hör med till kristendomens väsen själft, låg den innesluten hos Jesus och i hans evangeliebudskap såsom ett frö, ur

hvilket den senare vuxit fram? Har den apostoliska kristendomen förstått hvad Jesus innerst ville och tolkat hans person rätt? *Eller* förhåller det sig på motsatt sätt? Är det verkligen omöjligt att föreställa sig den transformation, som faktiskt föreligger, såsom utgående från Jesusbilden? Är det icke fastmer så, att denna transformation är beroende på en hel del främmande inverkningar, som trängt sig in och förvridit, att omgifvande religiöst mytiska föreställningar fått inverka, där det hörde till att tala om den inkarnerade, dödade och åter uppståndne guden och där idén om sakramentalt magiskt verkande krafter spelade stor roll? Är icke därför kristendomen närmast att fatta såsom en synkretistisk religion, som tagit upp här och tagit upp där, och som tack vare denna assimilationsförmåga vunnit sin kolossala utbredning? Och har den icke tagit upp af det utomkristliga just de åt det transcendenta gående kristologiska formuleringarna? Enligt denna senare uppfattning blir det då framför allt Paulus, som förvridit och misskänt och som i grunden skapat kristendomen såsom en ny religion bredvid och i motsats till »Jesu enkla religion», »Jesu kristendom». Paulus framför andra har skapat denna Kristustro med dess egendomliga utväxter, hvilken är något helt annorlunda och skarpt stridande mot Jesu enkla lära om Gud, Fadren och kärleken till nästan, till hvilken lära vi nu böra återgå. »Fort mit Paulus, hervor zu Jesus» stod det härom året att läsa på titelbladet till en tjock tysk bok (med undertiteln »deutsche Religion»), och tendensen återfinner man ofta i våra dagar. Alltemellanåt möter man dylika teorier förkunnas med stöd

af de lösligaste resonnemanger; icke sällan slå de sällskap med för ett sakligt inträngande främmande, mer eller mindre utprägladt teosofiska funderingar. Men man möter dem också i vida grundligare och verkligt allvarlig vetenskaplig form såsom, för att taga ett exempel, i den äfven på svenska öfversatta Wredes religionshistoriska folkbok om Paulus.

Frågan är i hög grad invecklad och alldeles icke så lätt afförd från dagordningen, som mången törhända tror. Till en del beror dess lösning på, huru man besvarar en hel del kritiskt-exegetiska spörsmål, på afgörandet af vissa källors värde o. dyl. Här är emellertid icke platsen att dyka ned i dessa omfattande diskussioner, däremot är det så mycket nödvändigare att se saken från en rent *principiell* synpunkt.

En sådan frågeställning som den nämnda beror nämligen ytterst på en intellektualistisk misstolkning af kristendomens väsen. Den beror på den missuppfattningen, att kristendomen till sitt väsen skulle vara en lära, som skall antagas. Med en sådan utgångspunkt blir det visserligen ett oöfverstigligt svalg befäst mellan Jesus och Paulus, mellan den s. k. Jesu enkla lära och den apostoliska Kristustron. Men detta betraktelsesätt — gemensamt för ortodoxism och rationalism — är i själfva verket grundligt missvisande. Visserligen har man ju full rätt och plikt att tala om en Jesu lära, att utforska den och taga ställning till den, men hufvudsaken i kristendomen kan aldrig vara en lära, som skall accepteras, vare sig nu en lära *af* Jesus, en Jesu lära eller en lära *om* Jesus. Kristendomen är ju icke en lära, utan ligger djupare inne i det

innersta personlighetslifvet. Lärosatssynpunkten måste vika för personlighetssynpunkten. Icke det får stå fram såsom det främsta, att människan i kristendomen möter en samling lärosatser, lika godt om det är lärosatser om eller af Jesus, utan det att hon möter Jesus själf, *ett personligt lif*, som har makt att gripa oss och på ett inre sätt betvinga oss.

Utifrån denna principiella synpunkt får det omdebatterade problemet ett annat utseende. Vi se då förbindelselinjer mellan den apostoliska Kristustron, det apostoliska vittnesbördet om Jesus och Jesus själf, när vi ge akt på den enastående ställning, som han tillmäter åt sig själf, åt sin person, på hans självmedvetande utan like.

Vid sin död säger Buddha till sin älsklingslärjunge Ananda, som sörjer öfver att lämnas allena: läran och ordningen, Ananda, som jag har lärt och förkunnat Eder, skola vara Eder mästare, när jag är borta. Här står »läran» i centrum. Buddha tillmäter ej någon förblivande betydelse åt sin person. Han sjunker tillbaka bakom det af honom förkunnade ordet. Huru annorlunda Jesus! »Ingen känner Fadren utom Sonen och den för hvilken Sonen vill göra honom känd.» Jesus binder det Gudsrike, som han förkunnar, oupplösligen fast vid sin person. Han ser i sitt verk i och med sig det gudomliga herradömet förverkligadt. Vi behöfva ej här gå in på de svåra exegetiska frågorna om Jesu ställning till messiasskapet och hvad detta har betydt för honom; det är nog att konstatera så mycket, att hans självmedvetande icke rymmes ens inom messiasskapets ram. Äfven de med detta begrepp förknippade högstgående

tankar öfverträffas af hans självmedvetande. Man bör icke, för att se hvilken art detta självmedvetande har, såsom ofta sker, leta blott bland de enstaka ord, i hvilka Jesus talar om sitt förhållande till Gud, utan främst ge akt på de vittnesbörd, som hela hans handlande och talande afger. Han tillerkänner sig rätten att vara världsdomare, rätten att förlåta synder, att fritt handskas med den judiska lagen: åt de gamla är sagdt — men jag säger Eder; han ställer sitt ord öfver det gammaltestamentliga ordet — något oerhördt för ett judiskt medvetande. Hvilken tonvikt har ej hos honom orden »för min skull»! Honom är gifvet att bära fram det afgörande gudsbudskapet; han förverkligar i det närvarande gudsriket och skall också föra det till fulländning i framtiden. Jesus ställer sig i världshistoriens centrum såsom den, omkring hvilken hela historien rör sig, han realiserar det, som förut varit föremål för hopp. Den, som verkligen eftersinnar hvad sådana tankar innebära, får ett konkret intryck af Jesu absolut utan motsvarighet stående självmedvetande och af den vikt, som han tillmäter just relationen till sin person.

Därmed är icke sagdt, att detta självmedvetande bildar den omedelbara utgångspunkten för utgestaltningen af den apostoliska Kristustron — vi ha redan i det föregående lärt känna, var *den* fanns. Men därmed är det dock uppenbart, att den urkristna bekännelsen icke är utan sammanhang med hvad Jesus ville, när den lät sina tankar kretsa kring hans person och fann det kristliga i en tolkning af hvad med honom vore gifvet, af hans betydelse. Huru mycket än i de urkristna trosformuleringarna, som kan vara

kommet från judiskt-rabbinskt och utomkristligt håll i öfrigt, hvilka tankar som än tagits fram från dessa håll för att hjälpa till med tolkningen — så mycket står dock fast, att den urkristna bekännelsen dock icke sväfvar i luften i förhållande till Jesus själf, utan att den finner en hufvudlinje tillbaka till Jesus och till sin hufvudsak är en inomkristlig företeelse, som både *kan* och *måste* förklaras såsom en sådan. Ty om kristendomens väsen ligger på personlighetslifvets område, om vidare Jesus, såsom vi sett, ställt sin person i midtpunkten, så är det principiellt sedt icke någon afväg att vilja fatta hvad kristendom är genom att ställa Jesu person i midtpunkten och tolka hvad som blifvit oss gifvet med Jesu person.

3.

Den gammalkyrkliga kristologien.

Det har i det föregående framhållits, huru fjärran vår tids tänkesätt står de gammalkyrkliga kristologiska stridigheterna och formelbildningarna. Lefde vi verkligen i denna gammalkyrkliga idévärld, borde ju en vandring genom dess tankebyggnader kännas såsom en vandring i det egna hemmet; åtminstone borde det icke, såsom det nu faktiskt är, vara någon svårighet för oss att bakom formlerna finna fram motiven och de ledande idéerna. Ett försök att göra detta visar i själfva verket, hur främmande hela detta väldiga gammalkyrkliga tankearbete blifvit för nutidsmänniskan. Försöker hon bryta sig väg här, ter det hela sig nog till en början för henne såsom ett brokigt vimmel af kämpande skaror, ett kaos af åsikter,

där hon har svårt att hitta både ut och in. Det är dock naturligtvis nödvändigt för den, som vill skaffa sig en öfverblick öfver den kristna tankens tolkning af Jesu person, att vandra igenom denna labyrint — det duger ju icke att gå förbi det tidehvarf, då de formler bildades, hvilka århundraden igenom behärskat den kristna tankegången. Först om man känner utvecklingen under denna tid, har man förskaffat sig den bakgrund, som kräfves, för att man skall kunna bedöma följande tiders arbete. Låtom oss alltså utan fruktan börja vandringen! Vi skola se, tror jag, att hvad som närmast ter sig så ytterst invecklad i själfva verket löper fram efter några mycket enkla utvecklingslinjer. Uppgiften för efterföljande öfversikt skall då bli icke ett fördjupande i namn och detaljer utan att finna fram de bärande motiven och de ledande grundidéerna för den gamla kyrkans arbete på att utbilda en »lära om Jesu person».

Såsom utgångspunkt kan det för klarhetens skull vara lämpligt att ställa emot hvarandra den nytestamentliga och den utbildade kyrliga läran. Vi möte i Nya testamentet en samling bekännelser till Jesus Kristus, som vi kunde gruppera i tre tankekretsar: Jesus såsom uppenbararen, den i hvilken vi möta Gud; Jesus såsom frälsaren, den genom hvilken Gud ställt sig i ett nytt förhållande till mänskligheten, samt Jesus såsom församlingens lefvande gudomlige Herre, med hvilken församlingen lefver i omedelbar gemenskap och till hvilken den beder. Jesus står i en särställning såväl till Gud som till människor. Men huru mycket Jesus än bekändes såsom Sonen, sänd till människornas frälsning, såsom den gudomlige Herren,

i hvilken Gud möter oss, hur mycket man än omedelbart höll tillsamman Gud och Jesus, så möta vi dock genomgående i Nya testamentet, när det är fråga om Jesu ställning till Fadern, ett visst underordnande, »subordinatianskt» drag, detta både hos Jesus själf och där hvarest Kristus prisas i de högsta bekännelser. Paulus t. ex. talar ju om, att Kristus vid tidens slut skall återlämna riket till Fadern. Och vidare fästa vi oss vid, att Jesus enligt all bibelns framställning är en verklig mänsklig individualitet, en människa, som frestas och lider, strider och beder och känner såsom en verklig människa.

Vill man nu i en enda formel fastslå skillnaden häremellan och den utbildade kyrkliga läran, kan man säga: kyrkoläran fortskrider till ett medvetet och fullständigt identifierande af — ej Jesus själf men — det i honom framträdande gudomliga med Gud själf och bygger på denna grundval upp den homousianska treenighetsläran och den teofysitiska kristologien. Resultatet af kyrkans reflexion på förhållandet mellan Gud och Kristus var, att detta fattades såsom en väsensenhet, »homousi», i den meningen att det gudomliga i Jesus är en gudomlig substans, som ligger bakom Jesu mänskliga natur. Denna gudomliga substans är Guds egen substans, ett stycke gudomlig *natur*, rent fysiskt fattadt, som inkarnerats och förenats med människan Jesus. Denna tanke utgör som sagdt förutsättningen och grundvalen för den gammalkyrkliga teologiens trinitariska och kristologiska lärobyggnader.

Endast några ord i förbigående om denna treenighetslära. Vi möta äfven i bibeln en trefald: Gud, himmelens och jordens herre, uppenbar vorden i

människolifvet genom sin utvalde, Sonen, Jesus, samt Anden, Guds och Jesu Kristi Ande som utgjutits öfver församlingen och lefver i henne, helgande henne. Detta är en kristendomens enklaste grundformel, hvilken, sammanbindande det evigt gudomliga med den historiska uppenbarelsen, kan rymma i sig hela kristendomens innehåll, försåvidt som kristendomen är vår Gudstro, sådan den faktiskt är bunden fast vid Kristus och lefver i det af hans Ande gripna och fyllda hjärtat. Den gammalkyrkliga treenighetsläran åter är i sin slutliga utbildning en på framför allt stoiskt och nyplatonskt inflytande hvilande metafysisk-spekulativ ombildning af den enkla bibliska trefalden. Fadern är här icke Gud på samma sätt som förr, icke så att säga den egentlige Guden, utan närmast ett moment i gudomen. Och Sonen är icke längre den konkreta historiska Jesusgestalten, utan tonvikten ligger nu på Sonen såsom den preexisterande Logos, hvilken närmast var identisk med världsförnuftet, det från Gud utstrålande, all världen genomträngande förnuftet. För Anden slutligen har man nu i grunden svårt att bereda plats, den blef, när den dock slutligen definitivt införlifvades i detta schema, icke den från Jesus Kristus utgångne, i församlingen verkande Anden utan blott förbindelsen mellan Fadern och Sonen, själfva relationsförhållandet mellan dessa båda — ett filosofiskt urvattnadt begrepp i jämförelse med det bibliska. — Vår kritik, som kanske gärna vill inställa sig, bör besinna, att denna trinitetslära var den väg, på hvilken Guds uppenbarelse i mänskligheten kunde fattas af den tidens tänkande.

Vända vi oss vidare till den andra af de tvenne

hufvudbyggnader, som den gamla kyrkans teologiska tänkande uppfört: den teofysitiska kristologien, så är dess egentliga innebörd följande. Den andra personen i triniteten, den gudomlige Logos ingår förening med människan Jesus. Hufvudfrågan härvid blef då, huru man skulle kunna tänka sig denna förening emellan de gudomliga och mänskliga naturerna så beskaffad, att dock den personliga enheten läte sig upprätthållas. Och resultatet av arbetet på att lösa detta problem blef till sist — huru mycket man än sträfvade att undgå denna konsekvens — att Jesu verkliga mänsklighet upplöstes, så att Jesus ej fattades som en konkret, bestämd mänsklig individualitet, utan såsom en gudomlig innehafvare af »mänsklig natur», rent abstrakt fattad.

Ställer man på sätt som nu skett den bibliska tolkningen af Jesu person bredvid den gammalkyrkligt utbildade, ter sig utan tvifvel differensen frapperande stor. Och ovillkorligen reser sig frågan: hur har då denna utveckling drifvits fram? Hvilka äro de bärande idéerna, *de ledande motiven* härvid.

Under den första tiden närmast efter apostlarna nöjde man sig i allmänhet med att blott reproducera bibliska tankar. Men snart ställer sig fram en fråga såsom ett oafvisligt problem, hvilket nödvändigt kräfde sin lösning. Den frågan ställdes både af den unga kristendomen själf och af den utomkristna världen, och den lydde: *huru kan Kristustron stå tillsammans med monoteismen?* För den ej bort från den ende Guden? Eller med en annan formulering: *huru förhåller sig det gudomliga i Jesus till Gud själf?*

Frågan låg omedelbart inpå den kristna teologien,

så snart reflektionen vaknade öfver den ställning Jesus Kristus intog i den kristna tron. Den låg i själfva verket fördoldt innesluten i den nytestamentliga Kristustron själf: inkräktar ej denna Kristustro på den rena monoteismens tanke? Och den trängde sig icke blott fram inifrån det kristna tänkandet själft, utan den ställdes också, som sagt, fram till besvarande utifrån. Tron på den upphöjde Herren, ett föremål för församlingens tillbedjan och bön, måste för utomstående te sig såsom en vändning till polyteism; den beskyllningen var nära nog oundviklig, att den unga kristendomen förkunnade en lägre gud bredvid Gud och så förstörde den rent monoteistiska gudstron. Den enkla, klara monoteism, som alltid left stark i kristendomen ända från dess första begynnelse, måste då reagera såväl mot uppspirande tvifvel inifrån som mot försåtliga beskyllningar utifrån. Och så se vi för våra ögon det problem uppstå, som var de första kristna århundradenas hufvudproblem: huru kan monoteismen stå vid makt och förenas med Jesu ställning i det kristna troslifvet? Förutsättningarna voro: å ena sidan församlingens visshet om att Gud genom Jesus trädt i omedelbar förbindelse med mänskligheten, om Jesus såsom församlingens gudomlige herre, hvilken redan enligt biblisk åskådning före sin jordiska tillvaro haft en föruttillvaro, »preexisterat» hos Gud; och å andra sidan tron på den ene Guden, himmelens och jordens Herre. Huru förena detta? Det gällde att finna uttryck och formler, hvilka ställde Kristus i ett sådant förhållande till Fadern, som stode tillsammans med en verklig monoteism.

I fråga om den gamla kyrkans lösning af detta

första stora hufvudproblem har man närmast att stanna inför det begrepp, som var det förnämsta hjälpmedlet för åvägabringandet af lösningen: *logosbegreppet.* Vi möta det ju redan i Nya testamentet, där Johannesevangeliet talar om Logos, ordet som var när Gud. Men i Nya testamentet trädde det dock tillbaka för Messiasbegreppet. Man anknöt i första hand till Messiastron och Messiasförväntningarna, såsom ju Jesus redan själf gjort; för judekristet tänkande stod detta senare begrepp af sig själft fram såsom det där bäst kunde utsäga, hvem Jesus var och hvad han betydde. Med kristendomens inträde och alltmer växande utbredning i den grekiska världen blef förhållandet ett annat. Här blef ovillkorligen logosbegreppet det främsta hjälpmedlet för tolkningen af Jesu person och af ovärdelig betydelse såväl för det praktiskt apologetiska arbetet som i samband därmed just för den begynnande kristna teologiens arbete på att klarställa förhållandet mellan det gudomliga i Jesus och Gud.

Logosbegreppet var som skapadt för de första kristna teologerna i egentlig mening, de s. k. apologeterna, en Aristides, en Justinus Martyren m. fl., för deras syfte att uppvisa kristendomens öfverlägsenhet öfver hvarje filosofi och öfver allt utomkristligt. Det var ett gängse begrepp, som omedelbart kunde förstås i den dåtida bildade världen och som icke tarfvade några särskilda förklaringar. Alla kände Logos, som för det grekiska tänkandet betydde: det ifrån tillvarons yttersta grund, från det öfvervärldsligt gudomliga utstrålande, hela universum genomträngande och uppehållande förnuftet. Det hade lyst fram hos de stora tänkarne Sokrates, Plato och de andra. Hur

lätt var det icke för den grekiska anden att med denna tankes hjälp tolka Jesu ställning och betydelse! Det världsförnuft, som strålat fram hos en Plato, en Sokrates, det har, så lyder apologeternas budskap, tagit gestalt och förkroppsligat sig i Jesus. Han *är* fullt och helt hvad som förut skymtat fram hos mänskligheten store. Han *är* världsförnuftet realiseradt, framträdande på jorden i mänsklig gestalt. »Den grekiska anden gjorde hvad han själf tillförne skulle hafva kallat ett helgerån. Han hämtade den öfverjordiska skruden från sitt tempels heligaste rum, där Gud allena bodde, och gaf den med ödmjuk beundran åt Marias son.»[1]

Genom identifierandet af detta världsförnuft med Jesus vanns framför allt tvenne ting, båda af stor betydelse för den missionerande kristendomen. 1) Härigenom blef en viss väsenslikhet fastslagen mellan kristendomen och all högre utomkristlig gudskännedom. Kristendomen behöfde icke ställa sig i motsättning till det höga och ideala den fann före sig och bredvid sig. Den behöfde alls icke ställa sig helt och hållet repellerande, utan kunde uppsöka hvad ädelt och rent den fann i världen samt draga förbindelselinjer mellan detta och sig själf. Ty det världsförnuft, som framträdt hos de stora filosoferna, var ju till sitt väsen detsamma, som fullkomligt hade uppenbarat sig och tagit gestalt i Jesus. Det var en skillnad mellan ett ofullkomligt, bristfälligt framträdande och ett fullkomligt — men icke mellan å ena sidan ren sanning och å andra idel lögn och villfarelse. Justinus Martyren säger t. o. m.: alla som hafva left med ordet äro kristna, äfven om de gällt för gudsförnekare såsom Sokrates bland grekerna. 2) Med logosbegreppets tillhjälp kunde man också vindicera åt kristendomen ställningen af att vara mänsklighetsreligion, universell, fullkomlig religion. Hade förut blott brottstycken af Logos lyst fram, så hade nu Logos framträdt odeladt och helt, afslöjat sig i fullkomlig renhet och klarhet i och med inkarnationen i Jesus — och därmed hade en gudskännedom vunnits, som icke kunde öfverträffas; någon uppenbarelse som ginge utöfver hvad som redan fanns med Logos' inkarnation kunde icke tänkas. Kristendomen var i motsats till allt utomkristligt den religion, som hvilade på det fullkomliga framträdandet af det från Gud utströmmande förnuftet.

[1] Söderblom, »Jesu kläder», i »När stunderna växla och skrida», 2 uppl. sid. 151 f.

Det är efter hvad som nu sagts lätt att förstå, att logosdräkten var den skrud, som för den dåtida bildade världen bäst tolkade Jesu ställning och makt. Men kunna vi då förstå, hvilken tjänst logostanken gjorde sin samtid, så är det å andra sidan icke svårt att inse, att dess användande icke kunde medföra en uteslutande fördelaktig inverkan; det låg nära tillhands, att kristendomen med denna utgångspunkt intellektualiserades, fattades såsom en *lära*, hvilken öfverträffade all annan lära, därför att den hvilade på det gudomliga världsförnuftets fullkomliga framträdande.

Oss intresserar det nu närmast att se, huru denna logostanke kunde vara ett medel för lösningen af tidens stora problem, huru Kristustron kunde stå tillsammans med monoteismen eller hur det gudomliga i Jesus förhölle sig till Gud själf. Här ligger saken

på följande sätt: med logosbegreppet vanns icke blott ett tillfredsställande uttryck för det gudomliga i Jesus utan ock ett sådant uttryck, som verkligen medgaf, att på en gång åtskillnaden från Gud samt väsensenheten med honom kunde upprätthållas. Ty när man betecknade det gudomliga i Jesus med Logos, ställde sig fram för reflexionen en storhet, som utgjorde Guds eget tänkande, alltså något af Gud själf, men som dock å andra sidan icke behöfde utan vidare identifieras med Gud utan kunde åtskiljas från honom: tänkandet är ju icke identiskt med det tänkande väsendet själft. Alltså: såsom Logos är Jesus af samma väsen som Gud — det eviga förnuft, som tagit gestalt i Jesus, är ju Guds eget tänkande — men tillika äger en åtskillnad dem emellan rum; en sådan är möjlig att göra lika visst som tanken låter sig särskiljas från den tänkande personen.

Vi se här, huru användandet af logosbegreppet möjliggjorde uppnåendet af det resultat, om hvilket man efter mera än tvenne århundradens strider slutligen mera allmänt enade sig, formeln: af samma eller lika väsen och dock åtskilda till hypostasen (subjektet), eller såsom det sedan heter i det s. k. symbolum athanasianum: »så är detta den allmänneliga kristliga tron att hvarken sammanblanda personerna eller åtskilja det gudomliga väsendet».

Utifrån detta resultat af det myckna tankearbete, som de första kristna århundradena nedlade på lösandet af problemet om det gudomligas i Jesus förhållande till Gud själf, se vi oss tillbaka för att finna grundkonturerna i den utveckling, som ledde fram hit.

När de s. k. *apologeterna* ställde logosbegreppet

i centrum för sin teologiska spekulation, drogo de ännu icke sådana konsekvenser, som vi funno uttalade i det athanasianska symbolet. De rörde sig i utprägladt »subordinatianska» tankegångar, ställde Sonen bestämdt under Fadern — ett underordnande i den meningen att Logos-Kristus skulle varit ett slags lägre gudomligt väsen, ett mellanväsen mellan Gud och världen. Han är icke evig, utan framgången ur Fadern vid tiden för världsskapelsen och är »mindre» än Gud, som är den ende ofödde. Han är ett Guds skapade verk, icke så öfvervärldslig som Gud, han står liksom den förmedlande länken mellan världen och den evige Guden, hvilken tronar högt uppe öfver all mänsklig tanke, så afskild från världen som möjligt. Så skedde det, att denna kristologi, som gjorde anspråk på att vara en »högre» kristologi, än den föregående med sin obestämda terminologi varit, i själfva verket blef något rakt motsatt; ty det blef enligt denna tolkning egentligen icke Gud själf, utan ett väsen, som stod under Gud, den »depotenserade Guden», som hade uppenbarat sig i Kristus.

En man träder fram och kräfver sin plats, äfven i den hastigaste konturteckning, han som öfvat större inflytande än någon annan på den grekiska kyrkans teologiska utveckling: *Origenes*. Vi se huru hos honom tanken på Logos' väsensenhet med Gud gör sig gällande och bryter sig med den andra alltjämt härskande tanken på Logos såsom ett Gud underordnadt väsen af lägre art. Olika lösningsförsök, hvilka senare trängde sig fram i motsats till hvarandra, äro hos Origenes ännu förmedlade till en enhet, och de

senare differentierande skolorna kunna alla med större eller mindre rätt åberopa sig på honom.

Gud är för Origenes, liksom för apologeterna och för all äkta hellensk tanke, det absolut öfvervärldsliga, det rent transcendenta, som icke själf kan träda i beröring med världen. Mellan honom och denna står Logos, som framträdt i Jesus. Han är det medel, genom hvilket den öfvervärldslige Guden kan träda i förbindelse med världen, och denna med Gud. Han är då å ena sidan af samma väsen som Fadern, på samma sätt som ljusstrålen är af samma väsen som ljuslågan. Han är född af Fadern, men födelsen är evig, han är evigt till i Gud, på samma sätt som lågan omedelbart hör till det brinnande ljuset. Men å andra sidan råder en bestämd skillnad mellan Fadern och Logos. Blott en är ofödd, är urgrunden själf, Logos är ett lägre, underordnadt väsen, ett förhållande som praktiskt visar sig t. ex. däri, att Origenes icke vill veta af bön till honom. De båda tankarna, den samordnade och den underordnade, bryta sig med hvarandra. Men detta vacklande mellan de tvenne synpunkterna är icke något oförklarligt — det finns ett enhetsband dem emellan. Ta vi vår utgångspunkt hos oss själfva och se saken från världens synpunkt, då ter sig Logos för oss såsom den högt upphöjde Guden; se vi åter saken från Guds ståndpunkt, ter sig Logos såsom något afgjordt lägre, såsom det första ledet i den från Gud utströmmande utvecklingen, i emanationskedjan. Denna stoiska och nyplatonska filosofiska tanke på en från Gud utflödande, emanerande utveckling från det högre till det lägre bildar det sammanhållande bandet mellan de

två tankelinjerna: å ena sidan står då den i världen komne Logos djupt under den absolut öfvervärldslige Guden, å andra sidan se människorna i honom den högsta för dem tillgängliga utstrålningen af det gudomliga.

Men släppes denna förmedlande tanke på en från Gud såsom urgrunden emanerande utveckling, falla de båda tankelinjerna i sär, syntesen viker för ett antingen — eller. Det är väl förklarligt, att i så fall gärna tonvikten antingen lägges på Logos-Kristi väsenenhet med Gud, så att åtskillnaden går förlorad, eller tvärtom på åtskillnaden, så att Logos-Kristus blir en lägre Gud af olika väsen. Båda dessa konsekvenser drogos också, och i strid mot dem båda har den kyrkligt erkända åskådningen vuxit fram.

I sin yttersta konsekvens framträder tanken på Sonens väsensenhet med Fadern i den s. k. *modalismen*, som fortskred till fastslåendet af en rent real, fullkomlig identitet af Jesus och Gud. Och i mest utpräglad skärpa framträdde åter den »inferioristiska», underordnande tankelinjen hos Arius och *arianismen*. Båda dessa ytterlighetsriktningar beteckna på visst sätt ett anknytande till och återupptagande af äldre bibliska tankar, och dock icke blott ett återupptagande af dem, utan på samma gång ett utförande af dem på ett karrikatyrartadt sätt.

Den s. k. modalismen eller utförligare den modalistiska monarkianismen — hufvudrepresentant Sabellius — får sin karaktär däraf, att den framför allt vill upprätthålla Guds enhet (monarchia dei). Den bekämpar af denna grund all logoskristologi, hela den riktning, som särskildt genom apologeterna och de alexandrinska fäderna vuxit sig stark. Logos blir

lätt en andra Gud bredvid Gud, och därmed inkräktas på den rena monoteismen, hvilken dock borde vara den bärande grunden för all kristlig åskådning. Modalismen sökte sig ett mera tillfredsställande svar genom att anknyta till sådana ställen i Johannesevangeliet som t. ex. särskildt dessa: »den mig ser, ser Fadern» samt »jag och Fadern äro ett». Den enhet, som Johannes här talar om, fattade de såsom en verklig personenhet: Jesus och Fadern vore samma person; den som kallas Fader är identisk med den som kallas Son. Fader, Son och Ande äro blott olika namn för samma sak, för den ena person, som framträder i olika uppenbarelseformer (eller »modi», däraf namnet modalism). Sonen är icke inkarnationen af det från Gud framstrålande förnuftet, utan är Gud själf, är i egentligaste mening den ende sanne Guden, som själf blifvit född till människa, lidit och dött. Före människoblifvandet är han Fader, efter detta är han sin egen Son. Hela denna tankeriktning bör som sagdt förstås såsom en reaktion mot Logos-kristologien, såsom ett försök att genom återgång till äldre och bibliska tankar finna en enklare lösning af det kristologiska problemet. Den bjöd också genom sin sträfvan att framhålla, att Gud själf och icke något lägre mellanväsen uppenbarat sig i Jesus, på religiöst värdefulla tankar. Men icke desto mindre är denna återgång till bibliskt åskådningssätt här förbunden med ett halft karrikatyrmässigt utförande af de gamla tankarna. Ty när det hos Johannes heter t. ex. »den mig ser, han ser Fadern», betyder detta närmast hvad vi skulle kunna kalla för en uppenbarelseidentitet: Jesus såsom den verklige uppenbararen af Guds eget

hjärtelag. Detta omedelbara och oreflekterade sammanhållande af Jesus och Gud, denna »uppenbarelseidentitet» har här blifvit förvandlad till en reflekterad personidentitet: den ende, sanne Guden har i allra egentligaste mening blifvit människa, lidit och dött, det finnes öfverhufvudtaget ingen åtskillnad mellan Jesus och Fadern. Genom denna spekulativt-metafysiska reflexion blef den bibliska tankegången förvandlad till något helt annat än hvad den var hos Johannes, och man invecklade sig i oerhörda teoretiska svårigheter. Då så var förhållandet, och då dessutom logosteologien arbetade med sin tids vetenskapliga medel, med stoiska och nyplatoniska tankar, som möjliggjorde tanken på en Guds absoluthet bakom uppenbarelseguden, är det ej svårt att förstå, att det måste bli denna senare, som afgick med segern.

Den andra af de nämnda tankeriktningar, i strid med hvilka den kyrkligt erkända åskådningen så småningom växte fram, var den som lade all tonvikt på Sonens underordnande. Efter att ha haft flera förebilder utpräglades den klarast och mest effektivt af den bekante Arius. Äfven här kan man tala om anknytning till äldre bibliska, nämligen underordnande tankegångar, men äfven här blef den utbildade gestalten en karrikatyr af biblisk åskådning. Såsom utgångspunkt för Arius stod fast den äkta helleniska tanken på Guds absoluta öfvervärldslighet, men han afvisade den stoiskt-nyplatonska föreställningen om en så småningom skeende utstrålning från denne öfvervärldslige Gud. Logos faller då helt och hållet inom det skapades område, hör med till världen ej till Gud. Han är ej till af evighet, utan har en bestämd begynnelse,

han är alls icke af samma väsen som Gud, utan af helt annat väsen och värd en helt annan ära. Det var ett utförande af det underordnande draget så, att monoteismens rena tanke störtes och polyteistiska tendenser vunno insteg. Logos-Kristus blef en slags mytisk halfgud, en öfversta ängel el. dyl. Betecknar modalismen den ifrigaste reaktion mot all logoslära, så betecknar arianismen en logosteologiens bankrutt-förklaring, ty den Logos, som har tagit gestalt i Kristus, står på så stort afstånd från den öfvervärldslige Guden, att han, såsom Arius sade, hvarken kan se eller känna sin egen fader. Det är logos-kristologiens upplösning: Logos kan här icke längre ge människorna någon fullkomlig gudskännedom.

Bestämdt emot Arius uttalade sig det första stora kyrkomötet i Nicæa i sitt, till stor del på grund af västerländskt inflytande fattade beslut: det fördömde dem, som sade, att Sonen vore af annat väsen än Fadern. Under den långvariga striden efter mötet för uppnående af ett allmänt erkännande af mötesbeslutet — kampen om arianismen utkämpades hufvudsakligen sedan konciliet hade fördömt den — stod som bekant *Athanasius* såsom den förnämste förkämpen för Nicænum. Det stora i denna mäktiga personlighets verk låg framför allt däri, att han klart insåg betydelsen af att det var Gud själf, som gjorde sig känd för människorna och mötte dem i Kristus — icke något lägre mellanväsen. Frälsningsintresset var för honom det allt behärskande, och från frälsningsvissheten hämtade hans argumentation sin obetvingliga kraft. Det som åter igen inskränkte och inkräktade på förtjänsten hos den teologi, som genom

Athanasius och hans efterföljare fördes till seger inom den gamla kyrkan, var, att dennes och ännu mer efterföljarnes uppfattning af frälsningen eller af det som gifves människan i kristendomen lät tyngdpunkten hvila på det intellektuella — gudskännedomen — samt på det fysiska — vår naturs gudomliggörande, odödliggörande — och icke på det etiskt-religiöst personliga såsom det afgjordt centrala — Guds barmhärtighet och förlåtande nåd.

Athanasius angrep arianismen utifrån dess irreligiösa konsekvenser. Först därför att den förstör monoteismen, ty är Sonen ett sådant mellanväsen och blott något skapadt, så är det, argumenterade han, polyteism att bedja till honom. Än viktigare var följande invändning: om Sonen icke är af samma väsen som Gud, kan han icke gifva människorna full och verklig gudskunskap och ej heller förläna dem odödlighet. Blott emedan han är af samma väsen som Gud, har han oupplösligt förenat det gudomliga och mänskliga och så säkerställt människonaturens gudomliggörande. »Han blef människa, på det att vi skulle blifva gudomliggjorda».

Själfva Nicæabeslutet med dess uteslutande betonande af väsensenheten (homousien) utgjorde emellertid icke det slutliga svaret på frågan om huru Kristustron kunde stå tillsamman med monoteismen. Man saknade ett uttalande om, hvad som åtskillde, och fruktade ett återfall i modalism. Ett midtparti uppstod, som hellre ville tala om att Sonen vore af lika väsen (homojusios) med Fadern, än att han vore af samma väsen. Den senare forskningen har uppvisat oriktigheten af den förr traditionella — ännu af

Viktor Rydberg i Den siste athenaren fasthållna — uppfattningen af homousianernas och homojusianernas inbördes förhållande, enligt hvilken de skulle fört en bitter och oresonlig strid med hvarandra. Snarare är det förvånande, med hvilken lätthet dessa båda riktningar kunde komma öfverens och förena sig i gemensam kamp mot arianismen. Redan Athanasius själf förklarar, att han icke har något emot att kalla homojusianerna bröder och att de icke voro långt ifrån att säga »homousios». De närmade sig sedan hvarandra allt mer: man kunde få begagna hvilket uttryck man ville, antingen »af samma väsen» eller »lika i anseende till väsende», blott man ställde båda dessa begrepp i afgjord motsats till hvarje tal om olika väsen. Men på samma gång som man betonade, att Sonen vore af samma eller lika väsen, emot hvarje underordnande tendens, fasthöll man tillika bestämdt på logostankens grund, att en åtskillnad dock ägde rum mellan det gudomliga i Jesus och Gud själf, en åtskillnad såsom mellan olika »hypostaser» eller personer. Så gafs på det andra konciliet, i Konstantinopel med bibehållande af Nicænums uttryck homousios — fast med tolkning i riktning åt homojusios — det såsom slutgiltigt erkända svaret på den fråga, som för den äldsta kristenheten hade rest sig såsom ett oafvisligt problem: huru det gudomliga i Jesus förhölle sig till Gud själf. Och logos-begreppet hade varit det medel, med hvilkets tillhjälp man kunnat fasthålla på en gång väsensenheten med och åtskillnaden från Fadern.

Men denna så besvarade första kristologiska hufvudfråga inneslöt redan från början i sig ett annat problem, hvilket allt nödvändigare kräfde sin behandling i samma mån som svaret på den första frågan

tillväxte i klarhet. Det var detta problem: *huru förhåller sig den gudomlige Logos till sitt organ, människan Jesus? Vad roll spelar det mänskliga hos Jesus?* Är det en verklig människa, med hvilken Logos förenat sig? Eller är den Logos, som vandrat på jorden, blott att betrakta som ett slags teofani, hvilken i grunden icke har någon verklig reell gemenskap med det mänskligt-personliga? Det svar, som låg närmast till hands och som i själfva verket kunde tyckas vara oundvikligt, var att det mänskliga icke spelade någon självständig roll, åtminstone icke på annat sätt än så, att det vore ett nödvändigt organ för det i Jesus handlande gudomliga. Eller med andra ord att Jesus icke varit en verklig människa så som vi andra äro det. Denna konsekvens, doketismens konsekvens — Jesus har icke left ett verkligt mänskligt-personligt lif utan endast ett skenlif på jorden — drogs också mera än en gång alltsedan kristendomens äldsta tid. Ja, vi möta polemik mot dylika tankar redan i Nya testamentet. Och de komma sedan tillbaka i många former och på många håll. I gnosticismen t. ex., där Kristus skenbart uppskattades mycket högt, men där dock i grund och botten den verklige Jesus af Nasaret saknade hvarje egentlig betydelse. Äfven hos kyrkans store lärare vunno dylika doketistiskt färgade tankar insteg; för en Clemens Alexandrinus t. ex. var det närmast en löjlig tanke, att Jesus skulle behöft äta och sofva. Sådana mänskliga ting gjorde han mest för syns skull.

Men denna konsekvens, som alltså förklarade Jesus icke vara en »sann» människa, ansträngde sig kyrkan emellertid med all kraft att afvisa, häri föl-

jande Nya testamentets anvisningar. Man ville, trots alla svårigheter, som därmed förbundos, fasthålla vid att Jesus dock var en verklig människa. Syntes den teoretiska spekulationen vilja drifva till den i själfva verket näraliggande motsatta konsekvensen, så har utan tvifvel bibeln varit den faktor, som kraftigast motverkat accepterandet af en dylik konsekvens: de mänskligt lefvande dragen i den bibliska Jesusbilden tillåto icke att det mänskliga upplöstes och försvann. Det chalcedonensiska dogmats stora betydelse är att det allvarligt velat häfda Kristi verkliga och oafkortade mänsklighet, trots den näraliggande, mänskligheten upplösande doketiska tankegången, hvilken klappade på dörren efter Nicænums formel: väsensenhet med Fadern.

Men härmed hade den gamla kyrkan dock långt ifrån kommit till ett slutgiltigt, uttömmande svar på den kristologiska frågan. Tvärtom. Nu började först svårigheten riktigt på allvar. Ty hade man å ena sidan fastställt, att det var den gudomlige Logos själf, som hade inkarnerats och tagit gestalt i Jesus, samt å andra sidan att Jesus vore en verklig människa, så trängde sig oemotståndligt det problemet fram: *huru kan då denna dubbelhet af å ena sidan Gud-Logos och å den andra det ändliga, mänskliga Jesusväsendet förenas i en person?* Huru är en personlig enhet tänkbar? Man förstår hur denna frågeställning framträdde, ja, icke blott förstår att den framträdde, utan att den rent af icke kunde undgås, att den fullkomligt följdriktigt tvingade sig fram utifrån det föregående. Denna tredje och sista stora kristologiska hufvudfråga kostade den gamla kyrkan ett oerhördt arbete. Och

man kan helt visst icke säga, att det berott på bristande arbete, att den gammalkyrkliga teologien icke härvidlag lyckades komma till någon fullt klargörande, tillfredsställande och för alla tider gällande lösning, eller att man icke ens lyckades komma till en sådan lösning, som svarade mot hvad man själf innerst ville. Detta berodde icke på försumlighet och bristande intresse för problemets bearbetande, utan berodde ytterst på problemställningen själf, på föremålet för arbetet: försöket att sammanjämka till en personlig enhet de två »naturerna», å ena sidan den gudomlige Logos såsom ett bestämdt eget väsen och å andra sidan människan, som ju också på något sätt måste tänkas såsom ett självständigt väsen med självständig individualitet.

I själfva verket syntes det vara omöjligt att besvara den uppställda frågan utan att komma till ett väsen med tvenne personer. Denna konsekvens drogs också af nestorianismen: enheten i Kristus är ofattbar, man kan och bör visserligen tala om den ene Kristus, men att begripa, huru enheten är möjlig, låter sig icke göra. Kristus upplöstes i två personer; det kunde icke tänkas någon bakomliggande, inne i det innersta väsendet existerande enhet. Utan de två personerna voro, som man sade, sammanfogade vid hvarandra, och framstodo såsom en slags enhet på grund af den relation, i hvilken de stodo till hvarandra.

Emot detta tolkningsförsök stod en annan tankeriktning, enligt hvilken ett sådant försök till lösning som det nestorianska innebure både en orimlighet och en fara för kristendomen: det var en sak af allra

största vikt att få en verklig och innerlig enhet till stånd. Det gudomliga och det mänskliga måste bringas till en intensivare förening än den som uttrycktes genom de två personernas förbindelse med hvarandra. Men denna tankelinjes eget positiva försök att förklara för sig möjligheten af den personliga enheten hade dock ingen annan utväg än att på något sätt inskränka den mänskliga naturens självständighet. Antingen så att man, utgående från en tredelning af det mänskliga väsendet, sade, att Kristus skulle haft mänsklig själ och kropp men gudomlig ande. Eller också så, att man tänkte sig den mänskliga naturen opersonlig, utan egen »hypostas»; personligheten utgjordes då af den gudomlige Logos, och den mänskliga naturen vore såsom en klädnad åt honom.

Men kritiken riktade sig åt båda håll, både mot dem som upplöste Kristus i två personer och mot dem som afkortade något af det mänskliga. Och det djupaste motivet vid kritikens argumentering var detta: en verklig enhet mellan de båda naturerna måste äga rum, för att vi människor verkligen skola kunna blifva gudomliggjorda och få del af den gudomliga odödligheten. Därför få naturerna icke vara så ytligt förenade, som nestorianismen tänker. Men icke heller får något af det mänskliga vara borta, såsom den andra riktningen (i sin utbildade gestalt känd under namnet monofysitism) menar: då blefve ju icke hela människan odödliggjord. Kristus måste icke blott vara af samma väsen som Fadern utan också af samma väsen som vi människor.

Det var ett brydsamt läge, och det berömda konciliet i Chalcedon lyckades i själfva verket icke ge

svar på annat sätt än genom att hugga af den gordiska knuten. Dess svar var ett negativt svar, som dekreterade: å ena sidan är det icke två olika personer, utan *en* person, odelad och oskiljaktlig, och å andra sidan finnes det i denna ena person tvenne skilda naturer, som icke få sammanblandas eller förvandlas. Det var en lösning, som icke tillfredsställde de frågande, hvilka kräfde bestämdt svar, ej blott negativa afgränsningar: det förhåller sig dels icke så och dels icke så. Huru det verkligen förhöll sig med enheten af de båda naturerna i Kristus lämnade konciliet därhän — eller lämnade det åt teologernas tolkningar af de mångtydiga formlerna. Problemet var icke löst — endast kringgånget.

Det följande sista skedet af denna gammalkyrkliga kristologis historia får sin egentliga karaktär däraf, att det trots försök och trots verkligt god vilja visade sig vara omöjligt att, med dessa dogmatiska förutsättningar, kunna fasthålla vid tanken på Jesus såsom »sann» människa, såsom en bestämd mänsklig individualitet.

Försök saknades som sagdt icke. Man reagerade mot den s. k. monoteletismen, som menade att enhetsbandet vore den ena gudomliga viljan. Det sjätte ekumeniska mötet fastslog häremot, att det vore nödvändigt att antaga två viljor — detta naturligtvis för att söka bevara Jesu mänsklighet ograverad. Men trots detta förblef mänskligheten overksam — man fasthöll, att den mänskliga viljan alltid underordnade sig den gudomliga, och denna den mänskliga viljans overksamhet innebar i grunden dock ett upplösande af det mänskliga. Man kan säga, att hela denna ut-

veckling drefs af sin egen inneboende konsekvens dit den egentligen icke ville. Man spjärnade emot, men den inneboende konsekvensen var för stark. Det kunde i själfva verket icke sluta annorlunda än det gjorde.

Den lösning, vid hvilken man stannade och som sedan århundraden igenom upprätthölls såsom kyrkligt erkänd, kom med den s. k. *enhypostasiteologien*. Kristus vore icke utan mänsklig personlighet. Men denna mänskliga personlighet har så att säga ingått i den gudomliga, den har sin tillvaro i den gudomliga personen. Naturligtvis var detta icke annat än en ordlösning i de mest abstrakta former. I realiteten betydde det den mänskliga personens undergång. Kristus var icke längre en verklig, individuell människa, utan en gudomlig innehafvare af mänsklig natur, ett gudomligt subjekt utrustadt med mänsklig natur i allmänhet. Det mänskliga är något rent abstrakt, en titel, som skall uttrycka något till väsendet mänskligt, något af mänsklig art. I grunden är allt detta tal om den mänskliga personlighetens inkapsling i den gudomliga intet annat än en ordlösning, som skyler öfver det faktum, att Jesu verkliga mänsklighet icke längre har någon plats i denna kristologi — en mänsklighet nämligen, som är en verklig individualitet, som känner och tänker och vill som en mänsklig personlighet.

I dessa tankar mynnade den gammalkyrkliga utvecklingen ut. Se vi oss tillbaka härifrån, så är denna utveckling i grunden mycket enkel. Först reser sig den frågan, hur är Kristustron förenlig med monoteismen eller huru det gudomliga i Jesus förhåller sig till Gud själf. Svaret blir: den gudomlige Logos,

af Guds eget väsen och dock från honom åtskilld, har tagit gestalt i Jesus. Med den första frågan förbindes den andra: huru förhåller sig då denne gudomlige Logos till sitt organ människan Jesus? Är han en verklig människa? Och när man svarat härpå genom att afvisa doketismens försök att förklara det mänskliga för blott sken, står man inför uppgiften att förklara för sig, huru denna dubbelhet af mänskligt och gudomligt väsen kan rymmas inom en personlig enhet. Och man finner sig då till sist nödsakad att — huru mycket man än söker undgå detta — lösa detta problem genom att afpruta på det mänskliga hos Kristus. Man finner sig stanna inför sådana abstraktioner som att Jesus varit »människa i sig» och upplöser hans personliga individualitet i tomt sken. Det blir en konsekvens, som man ej kan ungå, när man en gång ställt det gudomliga och det mänskliga i Kristus bredvid hvarandra såsom tvenne kvantiteter, hvilka måste sammanjämkas till en personlig enhet.

För denna den gamla kyrkans teologiska tolkning af Jesu person miste härigenom de konkreta dragen, den individuella gestalten, som möter oss i Nya testamentets framställning, sin betydelse. Tonvikten läg icke på hvad den bibliskt-historiske Jesus var och gjorde utan på den preexisterande Logos' inkarnation och på arten af dennes förening med det mänskliga hos Jesus. Hvad man framför allt ville var att finna en säker garanti för vår naturs gudomliggörande och för vår odödlighet, och denna fann man däri, att den gudomliga naturen hos Jesus, verkligen genomträngt den mänskliga.

Dock må man icke tro, att den bibliskt-historiska

Jesusgestalten miste sin betydelse för det kristna fromhetslifvet, därför att den mist sin betydelse för teologiens kristologiska utprägling. Man behöfver blott erinra sig, huru hela kyrkans lif igenom evangelierna förelästes vid gudstjänsterna, för att förstå, att detta icke kunde vara fallet. Bibeln, predikan och därjämte i andra hand konst och legend sörjde för att Jesusgestaltens konkreta drag icke utplånades från det kristna lifvet.

Och hvad särskildt *medeltiden* beträffar, så representerar visserligen den gammalkyrkliga kristologien den såsom riktig erkända tolkningen under hela denna tid. Men dels sköts den i bakgrunden och utgjorde icke längre såsom under den gamla kyrkans dagar teologiens brännpunkt, och dels genomkorsades den af andra tankelinjer, som voro ägnade att såväl i teologien som i fromhetslifvet framföra konkreta historiskt-bibliska drag i Jesusbilden, hvilka icke harmonierade med enhypostasiteologiens lösning af det kristologiska problemet.

Den sköts i bakgrunden, därigenom att det, såsom redan förut sagdt, för den västerländska katolicismen var tanken på kyrkan såsom den gudomliga frälsningsanstalten, som trädde i centrum. Kristus fattades från denna synpunkt såsom genomgångspunkten för den gudomliga nåd, som kyrkan genom sina sakrament ingöt hos människorna och som hos dem verkade goda gärningar och därmed rättfärdiggörelse. Bidrog denna intresseförskjutning till att skymma undan det gammalkyrkliga kristologiska dogmat, så finna vi å andra sidan i den medeltida katolicismen en mångfald tankar, som bidraga till att framhäfva Jesu konkreta personlighet. I den riktningen verkade inom teologien i främsta rummet betonandet af Jesu försoningsdöd — tolkningen af Jesu lidandes betydelse. Betonandet af huru han frivilligt åtog sig detta lidande står i afgjord kontrast till den faststående läran om Jesu mänskliga opersonlighet och medverkade i sin mån till att underminera och upplösa densamma. Och framför allt fördes de bibliskt konkreta dragen fram i det praktiska fromhetslifvet genom bibel, predikan, konst o. s. v. Man kan t. ex. se detta af den betydelse, som ett sådant begrepp som Jesu efterföljd spelar under medeltiden. Detta tidehvarfs främsta uppbyggelsebok bär ju titeln: om Kristi efterföljelse. För vida kretsar i lekmannafromhetens värld representerade den kyrkliga dogmatiken en fides implicita, man trodde hvad kyrkan lärde, viss om att hon ägde den fulla sanningen och gick sedan där bredvid oförfärad egna, enklare vägar. Evangelium betydde för många en ny lag, som hade sin kärna i Jesu sedliga bud. I detta sammanhang bör också hänvisas till den medeltida Kristus-devotionen, förhållandet till Kristus fattades gärna så, att man skulle deltagande försjunka i hans bild, lida med hans lidanden, efterlikna hans dygder, älska honom med smärmisk kärlek; Franciskus t. ex. känner lidandet som spikarna tillfogade Jesu lekamen.

Så se vi då öfverallt, hur det bibliskt-konkreta, som icke fick något rum i den århundradena igenom härskande kyrkliga kristologien, dock på alla möjliga håll trängde sig fram, och att en upplösning af den gammalkyrkliga kristologien begynte redan långt innan de två stora förutsättningarna för ett kristologiskt ny-

bildningsarbete framträda i reformationens nya kristendomsuppfattning och den historiska kritiken.

För nutiden ter sig denna gammalkyrkliga kristologi, med dess undanskjutande af den historiskt-bibliska Jesusgestalten och dess dialektiskt-abstrakta lösning af problemet om de tvenne naturernas förening, såsom en främmande värld, svår ett tränga in i. Vi döma lätt från vår tids begrepp, se lätt mera på de främmande uttrycken än på hvad man innerst syftade till och hvad man sträfvade att undvika såsom okristligt. Men först den, som ger akt på detta senare, kan bli rättvis i sitt bedömande.

Positivt vill hela det kristologiska dogmarbetet i grunden ingenting annat än ge uttryck åt *visheten om att i och genom Kristus ha mött Gud.* Icke något lägre mellanväsen, utan Gud själf gör sig i honom känd för människorna. På denna grundtanke hvilar hela kristendomens självmedvetande, dess visshet om att verkligen kunna föra människor till gemenskap med den lefvande Guden, dess sanningsmedvetande och dess öfvertygelse om att verkligen vara en religion för hela mänskligheten.

Och vidare: denna grundtanke — Gud möter oss i Kristus — *ville* det gammalkyrkliga dogmat också uttala så, att *Jesu historiska mänsklighet bevarades.* Det vill säga, att Gud möter oss här i det mänskliga personlighetslifvet själft. Att detta icke lyckades, berodde på arten af det begreppsmaterial, med hvilket man arbetade, men detta förhållande bör icke hindra oss att värdera själfva syftet och sträfvandet.

Det tankearbete, som utfördes, var ett nödvändigt tankearbete. Ty det var nödvändigt att söka

finna uttryck för det i och med kristendomen gifna sammanknytandet af det eviga och gudomliga med det historiska, detta sammanhang, som är den grund, på hvilken kristendomen hvilar. Motivet till den kyrkliga kristologiska dogmbildningen låg därför inneslutet i kristendomens väsen själft, i det kristna medvetandet om att vår Gudstro är bunden fast vid Kristus och får sin karaktär just af detta samband. Hvad denna kristologi ville är därför icke blott något begripligt, utan är en nödvändig och förblifvande uppgift, så länge vi tro, att vi icke hafva någon annan mästare!

4.

De i reformationen och den historiska kritiken liggande båda förutsättningarna till kristologisk nybildning.

Reformationens och särskildt Luthers, dess centrala personlighets, kristologi bär ett dubbelansikte; än ser det på oss med de välkända dragen från den gamla kyrkans dagar, än möta vi en ny skarpsynt blick och tycka oss höra en röst med helt annan, innerlig klang.

Kan man här skilja nytt och gammalt? Är icke det ena så ända in i det innersta hopväfdt med det andra, att hvarje försök till skilsmässa mellan olika tankelinjer måste stämplas såsom våld mot reformationens ande? Från tvenne rakt motsatta läger argumenterar man i denna riktning. Dels på sådant håll, där man framför allt är angelägen om att troget förvalta reformationens

stora arf: man är rädd för att mista det väsentliga, om ej allt utan undantag, hela den reformatoriska föreställningsvärlden, får följa med. Men också i de kretsar, hvilka gärna betona det svalg, som skiljer vår moderna tid från reformationen samt dennas nära sammanhang med katolskt medeltida tänkesätt: man menar, att skiljandet mellan det ärfda katolska och det framåtvisande reformatoriska leder till en moderniserad och idealiserad reformationsbild, hvilken ej öfverensstämmer med verkligheten. Man kan väl förstå båda dessa slags invändningar. Och särskildt är det ju tydligt, att man icke kan få ge den ena sidan ut för att vara det hela, att Luther och reformationen icke få omkonstrueras efter våra önskningar. Men icke desto mindre är det vår oafvisliga plikt, så väl för det historiska bedömandet som särskildt för klargörandet af det för oss betydelsefulla, att söka finna fram det bärande, framåtdrifvande och förblifvande i reformationen. Vi lefva ännu af det religiösa kapital, som satts in genom reformationen. Och vi ha icke gjort upp räkningen med densamma, förr än vi stannat inför dess stora centrala religiösa upptäckt, klargjort för oss hvad som ligger inneslutet i den samt hvad som står och icke står i organiskt sammanhang med densamma.

Tvenne omständigheter gjorde, att Luthers Kristustolkning icke kunde stanna med att blott repetera de gamla formlerna: i första rummet den nya förinnerligade personliggjorda frälsningsuppfattningen. Kristendomen består icke i några halft magiska, sinnligt-öfversinnliga krafter, som genom sakramenten ingjutas i människorna, utan i Guds barmhärtiga och förlåtande sinnelag, som möter oss i Kristus och som mottages af vårt hjärtas omedelbara förtröstan. Melanchton formulerar det klart: Guds nåd är »non medicina sed favor, benevolentia», icke läkemedel utan ynnest, välvilja. Därjämte inverkar Luthers återgång till bibeln, som ju var hans hufvudhjälpmedel för vinnandet af denna anti-katolska kristendomsuppfattning och hans vapen i kamp åt olika håll. Det är ej förvånande, att denna återgång till bibelordet förde med sig en återgång också till den enklare och mindre genomreflekterade bibliska kristologien.

Hvad den först nämnda faktorn beträffar ligger här — i den förinnerligade frälsningsuppfattningen — själfva grundskillnaden mellan romersk och evangelisk fromhet, hvilken inverkar på alla håll och förvandlar allt, äfven det som skenbarligen synes vara alldeles identiskt.

Guds-tanken förvandlas och fördjupas: det öfvervärldsliga varat, öfvernaturen öfver naturen, är icke längre det öfversta och behärskande i Gudsbegreppet, utan kärleken, den aktiva heliga kärleken.

Frälsningen ställes i en innerligare förbindelse till Kristus: han fattas ej längre framför allt såsom genomgångspunkten för de gudomliga krafter, hvilka kyrkan sedan förvaltar genom sakramenten, utan — i sin konkreta gestalt sådan han möter oss i bibeln — såsom bäraren af Guds personligt fattade barmhärtighet, syndaförlåtelsens gåfva. Människan ställes icke närmast inför den sakramentsförvaltande kyrkan, utan inför en lefvande person, i hvilken hon finner Guds på sig riktade kärlek.

Anden, som »af alla tungomål och land för-

samlar folken i Herrens Jesu Kristi tro», har icke längre kvar någon karaktär af naturkraft, verkar icke på ett naturartadt sätt i människorna, såsom i de katolska sakramenten, utan fattas såsom en rent andlig och personlig makt, hvilken verkar genom andliga och personliga medel. Dessa medel äro förnämligast af tre slag: för det första det muntliga ordet, i den kristna förkunnelsen, »hvarigenom syndernas förlåtelse predikas i hela världen», samt i umgänget med kristna personligheter, »genom inbördes samtal och broderligt tröstande» (Schmalkaldiska artiklarna); vidare det skrifna ordet i bibeln; och slutligen det synliga ordet i sakramenten.

Sakramenten betyda icke längre några halft naturartadt fattade hemlighetsfullt läkande krafter, utan äro ett »synligt ord», ett liksom påtagligt Guds vittnesbörd till oss, ett Guds direkta handlande med oss, i hvilket människan möter samma Guds nåd som i det förkunnade och skrifna ordet, syndaförlåtelsernas gåfva, Guds barmhärtighet genom Jesus Kristus.

Med det katolska sakramentbegreppets försvinnande försvinner också det katolska kyrkobegreppet, katolicismens starkaste skyddsvärn. Förvaltningen af de sakramentala nådeskrafterna hade kräft en rättsligt ordnad, hierarkisk kyrka, som genom sina invigda organ ensam förmedlade de öfvernaturliga krafterna åt mänskligheten. Nu blir det, som konstituerar kyrkan, icke det rättsligt ordnade yttre institutet, utan ordet om Guds barmhärtighet i Jesus Kristus. Hvarhälst detta ord — i dess ofvan angifna vidsträckta bemärkelse — verkar, där finnes också kyrkan. De kristna bli härmed fria från det hierarkiska förmyn-

derskapet, enhvar kan fritt finna evangelii tröst och salighet.

Mycket kunde ännu dragas fram för att visa, hurusom den protestantiska grundtanken: kristendomen såsom i egentlig mening personlighetsreligion — Guds nådefulla sinnelag mött af vårt hjärtas förtröstan — på hvarje punkt bryter med det katolska väsendet samt verkar fördjupande, renande och förandligande. Vi måste emellertid här återvända till Luthers Kristustolkning och ännu något närmare se till, hvilken inverkan denna rönt af de båda nämnda faktorerna, den nya frälsningsuppfattningen samt återgången till bibeln.

Vi sågo då först och främst: den kristnes lif knytes vida fastare och omedelbarare än i den gamla kristologien tillsammans med Kristus själf. Häri ligger hvad jag kallat den positiva förutsättningen till kristologisk nybildning.

Luther har klarare än det någonsin förut i kyrkans historia skett förstått, att vårt kristna Gudsförhållande får sin karaktär af och är hvad den är just genom sambandet med Kristus, så att det skulle vara något helt annat utan honom. Till Jesus skola vi gå för att verkligen lära känna Guds väsen och hjärtelag, hans ställning till mänskligheten och oss själfva: »detta är den första hufvudpunkten och den förnämsta artikeln, huru Kristus är i Fadern: att man icke hyser något tvifvel om, att hvad mannen talar och gör, det talas och göres i himmelen för alla änglar, i världen för alla tyranner, i helvetet för alla djäfvlar, i hjärtana för alla onda samveten och egna tankar. Ty när jag är viss på detta, att hvad han

tänker och talar och vill, det vill också Fadern, då kan jag trotsa allt vredgadt och ondt. Ty då har jag Faderns hjärta och vilja i Kristus.» Faderns hjärta och vilja i Kristus — det visar hän på en omedelbarare och innerligare tolkning af hvad detta: Gud i Kristus betyder, än den som gifvits med spekulationen på den gudomliga naturen i Kristus. Det är icke fråga om något förnekande af eller ens något tvifvel på den gammalkyrkliga läran om de båda naturerna — men hufvudsaken uttryckes icke i dessa formler utan är den i den religiösa tron skeende omedelbara sammanslutningen af Jesu hjärta och Faderns hjärta till en enhet. »Se där står för mig min faders hjärta, vilja och verk fram, och jag känner honom fullständigt, honom som eljest ingen kan se eller träffa, huru högt han än stiger och spekulerar med sina egna kloka och spetsfundiga tankar.» »Vi kunna ingalunda af egna krafter komma därtill, att vi skulle kunna lära känna Gud, Faderns nåd och kärlek, blott genom Jesus Kristus, vår Herre, som är Guds faderliga kärleks spegel för oss, utan hvilken vi intet annat se än en vred och förskräcklig domare.» Tonvikten ligger på detta, att jag i och genom Kristus och i honom allena finner den lefvande Guden, på den visshet som genom den konkreta bibliske Kristus vinnes om Guds »nåd och kärlek»; han är Guds centrala gärning i historien, genom honom, hans verk, har Gud ställt sig i en ny ställning till mänskligheten. Kristus har förlossat oss och vunnit oss åt Fadern. Han är vägen till Gud: »när ditt eget förnuft eller dina egna tankar eller någon annan vill visa dig en annan väg, så slut blott dina ögon

till och säg: jag vill icke veta af någon annan Gud än min Herre Jesus Kristus.» Och han är icke något förgånget; han är närvarande bland de sina, lefvande regerar han — Herren — sin församling och inför alltfort sitt verk. »Es streit für uns der rechte Mann, den Gott hat selbst erkoren. Fragst du wer der ist? Er heisst Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott. Dass Feld muss er behalten.»

Tvänne grundregler för Kristustolkningen höra på det närmaste tillsamman med denna reformationens centrala tanke om Kristi ställning i Guds historia med mänskligheten.

1) Vår uppfattning af Kristus och tolkning af hans person beror icke på en noggrann kännedom och adekvat beskrifning af hans väsen utan på vår erfarenhet af hvad han har att ge oss. »Att känna Kristus är att känna hans välgärningar.» Det är först och främst icke på något sätt tillfyllest att blott stanna inför de gamla formlerna i öfvertygelse om deras riktighet: »man finner många ibland eder, som säga: Kristus är en sådan man, som är Guds son, född af en kysk jungfru, har blifvit människa, dött, uppstått från de döda o. s. v. Detta allt är intet. Att han är Kristus, det betyder att han är oss gifven, att han utan alla våra verk, utan all vår förtjänst har förvärfvat oss Guds ande och gjort oss till Guds barn, på det att vi må hafva en nådig Gud, med honom bli herrar öfver allt i himmel och på jord och därtill ha evigt lif genom denne Kristus — detta är tro och betyder att känna Kristus rätt.» På ett klassiskt sätt uttryckes den reformatoriska grundsatsen, att Kristus blott kan kännas utifrån erfarenheten af

hans välgärningar, icke genom några än så noggranna bestämmelser om hans naturer och deras förhållande till hvarandra, i följande Luthers ord: »Så hafva sofisterna målat Kristus, huru han är människa och Gud, blandat hans båda naturer underligt tillsammans — hvilket blott är en sofistisk kunskap om Herren Kristus. Ty Kristus är icke därför Kristus, att han har tvenne naturer. Hvad angår detta mig? Utan han har detta härliga och trösterika namn af sitt ämbete och sitt verk, som han har tagit på sig — detta ger honom namnet. Att han till naturen är människa och Gud, det har han för sig. Men att han använder sitt ämbete och utgjuter sin kärlek och blir min frälsare och förlossare, det sker mig till tröst och godo.» Detta Luthercitat är ett exempel, bland många, på att Luther, i sitt betonande af den praktiska, personliga ställningen till Kristus såsom det primära, och vid sitt bibliskt orienterade återvändande till det enkla och omedelbara med undanskjutande af det spekulativt-metafysiska, kunde tillåta sig uttalanden om de gamla formlerna, som vittna om rent af afvoghet mot dem. Han vill undvika dem, säger han, emedan de smaka af Aristoteles och världslig spekulation. Han har visserligen aldrig betviflat deras riktighet eller bibliskhet, utan tvärtom vid många tillfällen lifligt försvarat dem, men han är rädd för att formlerna skola få undanskymma själfva saken: »Den som ej helt enkelt vill hålla fast vid ordet, utan vara klok och räkna ut, hur det kan hänga ihop, att Gud och människa kunna vara ett, han må öfva sin klokskap och se hvad han vinner, många ha därigenom blifvit narrar.»

2) Jesu mänskliga bild afvinnes en betydelse som aldrig i det gamla dogmat. Luther hänvisar den som vill lära känna Jesus och hvad han har att gifva först till denna mänskliga gestalt, sådan den är målad för oss i bibeln. »Skriften börjar varsamt och för oss till Kristus såsom till en människa och därefter till en herre öfver alla kreatur, därnäst till en Gud. Så kommer jag väl in och lär känna Gud. Men då filosoferna och de världskloka ha velat börja ofvantill, ha de blifvit narrar. Man måste börja nedifrån och så stiga uppåt.» Kristustolkningen får icke taga sin utgångspunkt i några spekulationer om det gudomliga väsendet och den bakom Jesu mänskliga lif liggande gudomliga substansen, utan utgångspunkten måste vara den konkreta bibliska gestalten — genom denna föras vi fram till att finna, huru Gud själf i Jesus handlar med oss människor och öppnar sitt hjärta för oss.

Vi ha sett en del drag i Luthers Kristustolkning, som slå in på en annan väg än det gammalkyrkliga dogmats: betonandet af kristendomens historiska uppenbarelsekaraktär: utan Kristus intet kristet Gudslif, ingen annan är Gud än den Gud, som möter oss i Kristus; den praktiskt personliga utgångspunkten, personen skall bedömas utifrån erfarenheten af hans välgärningar; den konkreta personlighetens framträdande på ett sätt, som icke vill stämma öfverens med den lösning, hvilken stannade vid att förinta Kristi mänskliga individualitet. Och vi förstå, att en sådan tankeförskjutning med inre nödvändighet måste följa af den nya frälsningsuppfattningen. Ty är det centrala icke längre den mänskliga naturens förgudning

eller ingjutandet af nya sinnligt-öfversinnliga heliggörande krafter, utan det personliga mötet med en personligt fattad gudomlig kärlek, så måste tonvikten i Kristustolkningen på helt annat sätt än förr ligga på själfva den personliga gestalten och hans gärning, icke på något, som låter sig lösgöras från personen, såsom de omtalade »krafterna» eller en viss gudomlig lära. Denna förskjutning visar sig också öfverallt i de anförda Luthercitaten.

Men trots det att den reformatoriska kristendomsuppfattningen så tvingar Kristustolkningen in på nya banor, löper där bredvid ostörd den gamla tankelinjen, på det närmaste hopvuxen med den nya. Luther och reformatorerna arbeta alls icke med afsikt på utbildandet af någon ny kristologi. Nya toner ljuda visserligen — de tvinga sig fram — men man känner intet tvingande behof till nybildning, kristologien var intet problem, som uppfordrade till ny lösning. Tvärtom, huru afvogt sinnad Luther än kan låta mot den gamla kyrkans formler, så stå de dock för honom fast såsom oundvikliga, stå såsom höga oanfäktbara hufvudartiklar, hvilka bildade ett högt uppskattadt föreningsband med den gamla kyrkan. Man kände det som en sak af oerhörd vikt att betona enheten med denna. Och man såg därjämte det oförytterliga, som låg i de gamla formlerna. Så upptog man dem i oförändrad gestalt, utan att på något sätt söka utjämna dem med den nya trosinsikten. Men än mer. Luther har icke blott troget kämpat för de gamla formuleringarnas upprätthållande och gifvit dem en hedersplats i reformationens tankevärld såsom »Guds höga majestäts artiklar», utan han har därjämte —

hur märkligt detta än kan synas vara efter hvad vi hört af honom om spekulationens undanskjutande — själf byggt vidare på den gamla spekulativa byggnaden. Det var åtminstone i hufvudsak till denna linje i den reformatoriska kristologien, som den lutherska ortodoxien anknöt, om man än t. ex. särskildt i läran om Kristi »tveggehanda tillstånd» kan spåra inflytande från den andra linjen. Emellertid kom här hela den gamla skolastiken igen, och det t. o. m. så småningom i ännu mera detaljeradt ingående och skarpt utpräglade formler än någonsin.

Den närmaste anledningen till Luthers och protestantismens spekulativa nybyggnad var nattvardsläran, striden mellan lutheraner och reformerta angående arten af Kristi närvaro i nattvarden. Härvid kom det för Luther framför allt an på att kunna angifva grunder för möjligheten af att kunna tänka sig hela Kristus, äfven hans kroppslighet, tillstädesvarande i nattvarden. Hans tankegång är i själfva verket enkel och nära tillhands liggande utifrån den gamla enhypostasiteologiens ståndpunkt. Jesus handlar med gudomligt självmedvetande. Då öfverföras alla gudomliga predikat på den mänskliga naturen, kött och blod bli delaktiga af alla gudomens krafter, allmakt, allvetande och allestädesnärvaro. Och denna de gudomliga »egenskapernas meddelelse» åt människonaturen upphör aldrig. Äfven efter uppståndelsen meddelar den gudomliga naturen sin allestädesnärvaro åt den mänskliga, och tack vare detta kan denna mänskliga natur eller Kristi kroppslighet vara öfverallt på jorden, då speciellt i brödet och vinet; och så kunna då — det var dit lutherdomen ville komma — skriftorden detta

är min lekamen, mitt blod tagas i bokstaflig bemärkelse.[1]

I ju mera detaljerade och bestämdt fixerade former den s. k. ortodoxa protestantismens — särskidt lutherdomens — kristologi klädde sig, desto mera tryckande måste den blifva för det protestantiska medvetandet, allra helst som protestantismen icke såsom katolicismen tillät den enskilde att krypa bakom kyrkan med erkännandet att tro hvad kyrkan trodde, utan verkligen kräfde af hvar och en, att de utbildade formlerna skulle vara uttryck för hans personliga öfvertygelse.

[1] Det är mycker vanligt, att man ställer den reformerta nattvardsläran såsom något enkelt — själens möte med den andlige Kristus eller något dylikt — i motsats till den lutherska nattvardslärans tankesvårigheter och »halfkatoliserande» uttryck. Nu skall det visserligen medgifvas, att denna senare visst icke alltid hållit sig fri från sådana katoliserande tendenser — icke ens hos Luther själf: särskildt under förra århundradet ha dylika under sken af ortodoxi framträdt inom den lutherska dogmatiken (t. ex. Martensen) och skaffat sig vidsträckt utbredning. Men trots sin stora popularitet är detta föreställningssätt i hög grad ensidigt. Ty 1) erbjuder den ursprungliga calvinska nattvardsläran lika stora tankesvårigheter som den lutherska. Det skulle föra för långt bort att gå närmare in på de tankesvårigheter, som hänga tillsammans med den calvinska läran om Jesu kroppslighet såsom bunden vid ett bestämdt ställe i himmelen. Om i allmänhet den calvinska tankegångens svårigheter icke så tydligt framträda för oss, kan detta lätt bero på att vi omedvetet modernisera densamma, då vi ej haft samma anledning till en uppgörelse med den ursprungliga calvinismen, som vi haft i förhållande till lutherdomen. Och vidare 2) huru många katoliserande drag som kunna ha smugit sig in i den lutherska nattvardsläran, är dock Luthers framställning innerst icke katolsk utan rent evangelisk. Ty den nåd, som genom sakramentet skänkes åt tron, är ingen annan den än som skänkes i »ordet»: Guds personligt fattade syndaförlåtande nåd och kärlek. Skillnaden i förhållande till »ordet» är blott den, att denna Guds nåd i sakramentet framträder på ett mera konkret sätt såsom »ett synligt ord». — Vill man och kan man se bortom formlerna till det innersta syftet, skall man nog kunna finna något religiöst värdefullt just i den lutherska tankegången. Ty den innersta tanken är här — ännu tydligare än för calvinismen — tanken på att den lefvande Kristus själf sänker sig ned till oss och träder oss till mötes, tanken på ett Guds och Kristi omedelbara handlande med oss.

Pietismen betydde en den allra kraftigaste reaktion mot den nya formelkristologien — en reaktion men intet afvisande af densamma. Man sköt den åt sidan, med större eller mindre reverens, men utan bekämpande, för att i stället helt enkelt hålla sig till den apostoliskt-bibliska Kristusbilden och den enskilda själens umgängelse med sin frälsare. Kristi historiska gestalt trädde därvid starkt fram, såsom naturligt var utifrån pietismens starka bibelintresse. Men man anknöt också med förkärlek till mystiska tankegångar och medeltida Kristusdevotion; Zinzendorf sjunger: »Herz und Herz vertraut zusammen, lasset keusche Liebesflammen lodern auf das Lämlein zu». Något afsiktligt nybildningsarbete nedlade emellertid pietismen icke på den kristologiska frågan och icke heller för öfrigt på några dogmatiska spörsmål. Rätteligen borde eljest pietismen ha haft den största betydelse för det kristna tankearbetet och på mångfaldigt sätt här verkat befruktande och införande nya synpunkter. Men den hade aldrig nog energi att på allvar besinna sig på innebörden af sin religiösa position och vetenskapligt bearbeta densamma. Och så kom det sig, att den, trots sin mångfaldiga gånger utalade aver-

sion mot den gamla ortodoxa dogmatiken, dock alltjämt hölls i ledband af samma dogmatik, och att dess kristologi lugnt lefde kvar i den gamla byggnaden.

* * *

Hittills hade man alltså icke funnit sig nödsakad att fortskrida till en revision af den gammalkyrkliga lösningen — trots de i reformationen inneslutna impulserna. Hade man än här en rikedom af nytt innehåll och nya tankar — man kände det dock icke såsom ett behof att söka utjämna det nya med de gamla formlerna. Det behöfdes en stöt utifrån, för att man skulle tvingas in på arbetet med en dylik uppgörelse och därmed till nya tolkningsförsök. En sådan stöt fick den kristna tanken af den historisktkritiska forskningen och den därmed insedda totala omöjligheten att eliminera bort Jesu mänskliga individualitet.

Bredvid den nya naturvetenskapliga världsbilden och etikens omläggning i inomvärldslig riktning står den kritiska historieforskningen såsom den tredje af de hufvudfaktorer, som skapat och satt sin prägel på den i egentlig mening moderna kulturen — från religiös synpunkt börjar den »moderna» tiden långt tidigare, i och med reformationen. Det kan vara svårt att säga, hvilken af dessa tre stora kulturfaktorer som haft största betydelsen för den kristna tanken vid mötet dem emellan och den därmed nödvändigt följande uppgörelsen — vare härmed hur som helst med afseende på teologien såsom helhet, hvad speciellt vår

kristologiska fråga beträffar, är det en självklar sak, att den kritiska historieforskningen dominerar.

Historiskt tänkande är en sen företeelse i den mänskliga kulturen. Långsamt bryter det sig väg i motsättning till den af ålder härskande behandlingen af mänsklighetens förflutna, hvilken karakteriseras af en till tid och rum starkt begränsad undersökningssfär, en mera okritiskt refererande metod, likgiltighet mot psykologiskt sammanhang samt ett afsöndrande af vissa historiska företeelser såsom ett stycke i världen nedsänkt transcendens utan egentlig förbindelse med den öfriga historien. I stället börjar nu blicken så småningom vidgas: nya folkslag träda fram genom den ökade geografiska kunskapen, långt tillbaka liggande tider stå upp ur grafvarna i historiens ljus genom framdragandet och analyserandet af gamla historiska dokument: genom kombination och kritik söker man vinna en tillförlitlig insikt i huru den mänskliga utvecklingen verkligen försiggått och i de bärande motiven för densamma; mänskligheten finnes vara ett stort lefvande sammanhang, där det icke är möjligt att afskilja något område af andligt lif såsom något för sig slutet utan förbindelser med den öfriga verkligheten.

Från religiös synpunkt betyder denna mäktiga omhvälfning i det mänskliga tänkandets historia framför allt upptäckten af allmänbegreppet religion; andra utomkristna religioner, med hvilka man nu gjorde närmare och förtrognare bekantskap, visa sig vara artbesläktade med kristendomen. Och denna kan ej längre få förblifva i sin gamla ställning såsom något från allt öfrigt i mänskligheten absolut afsöndradt utan flyttar

på allvar in i historiens värld. Så förstöres särskildt den gamla isoleringen af bibelböckerna; de kunna icke längre i strid med hvarje tanke på historiskt sammanhang och historisk utveckling stå såsom något från den öfriga historien afskuret transcendent. Själfva grundvalen för deras isolering faller sönder: det gamla intellektualistiska uppenbarelsebegreppet om bibeln såsom en af Guds ande på öfvernaturligt sätt meddelad och bokstafligt inspirerad lära om Gud och gudomliga ting. Därmed träda också bibelns personligheter fram på ett helt annat sätt än förr, icke blott såsom helt osjälfständiga redskap, en slags maskiner, genom hvilka gudsordet passerar, utan såsom lefvande, själfständiga personligheter, bestämda karakteristiska individualiteter, hvilka just såsom sådana kunde få tjäna Guds viljas mål; genom dessa lefvande personligheter, där de stå hvar och en i sin konkreta historiska situation, utför Gud sina gärningar i historien. Och så ter sig då till sist äfven Jesu person för oss såsom en ända in i sitt innersta personlig individualitet, som lefver och handlar och talar i ett bestämdt historiskt läge. Hans mänskligt personliga individualitet står så klart fram för oss, att den icke längre låter sig bortspekuleras. Och därmed faller den gamla enhypostasiteologien ohjälpligen i stycken: det blir omöjligt att stanna vid Jesus såsom blott en gudomlig »innehafvare af mänsklig natur». Jesu i fullaste och egentligaste mening mänskliga personlighet står upp och vederlägger alla dylika teorier, och tvingar till revision af den gamla kristologiska lärobyggnaden samt nya orienteringspunkter. Nu blir det nödvändigt att söka nya vägar, andra än de, som antingen

ledde till ett dubbelväsen utan verklig personenhet eller till ett borteliminerande af det mänskligt personliga. Mot bakgrunden af den historiskt-kritiska forskningens arbete aftecknar sig för oss all senare tids försök till kristologiska framställningar; och inflytandet af den utifrån den historiska kritiken löpande tankelinjen visar sig hos alla dessa försök, äfven de som skenbart te sig såsom följdriktiga utvecklingar af det gammalkyrkliga dogmat.

5.

Hufvudlinierna i nyare tiders försök till kristologiska framställningar.

Det vore af ringa intresse att söka åstadkomma en fullständig redogörelse för samtliga senare tiders försök till tolkningar af Jesu person; vida viktigare är det här att särskilja de olika hufvudlinierna och fatta i sikte de grundtyper, hvilka mer eller mindre starkt fortverka ända in i våra dagar. Vi åtskilja fyra hufvudlinier: 1) den rationalistiska, hvilken i grund löser den kristologiska frågan genom att förklara kristologi öfverflödig, 2) den spekulativa eller liberala och 3) kenosisteologien — båda dessa skenbart men icke i verkligen återknytande till det gammalkyrkliga dogmat, samt 4) den från Schleiermacher löpande linien, byggande på de i reformationen och den historiska forskningen liggande förutsättningarna.

Rationalismens försök att lösa det kristologiska problemet bär tydliga spår af att den arbetar under

trycket af den genom den historiska kritiken skapade situationen. Förut hade bibeln på verbalinspirationens grund stått såsom något i hvarje detalj omedelbart gudomligt, bokstaf för bokstaf evig gudomlig sanning, vida höjd öfver det mänskliga lifvets växlingar och osäkerhet; — nu var den indragen i det stora mänskliga sammanhanget, underställd historisk forskning och historisk kritik, som på hvarje punkt mötte med granskande tvifvel. Det är förklarligt, att man under intrycket af den skarpa kontrasten mellan dessa båda uppfattningar trodde sig vara tvungen att i historien finna blott något »tillfälligt» och öfvergående, hvilket omöjligt vore i stånd att utgöra den fasta grund, på hvilken religionens »eviga och allmängiltiga sanningar» kunde hvila trygga. Så blef rationalismens lösenord: loss från historien, bort från denna farliga förbindelse med det förgängliga och »tillfälliga», hvilken endast altererar uppenbarelsens eviga och allmängiltiga karaktär. Detta betydde en rent motsatt ytterlighet mot den föregående isolerande uppfattningen af den bibliska uppenbarelsehistorien såsom ett stycke i världshistorien nedsänkt, inom sig sluten öfvervärldslighet: hade förut denna med Guds uppenbarelse fullkomligt identifierade historia lösgjorts från sitt samband med den öfriga mänskliga historien och därigenom i själfva verket mist sin karaktär af mänsklighetshistoria, så skar å andra sidan nu rationalismen — i syfte att skydda religionen och uppenbarelsen mot all historiens osäkerhet — radikalt af hvarje samband mellan uppenbarelse och historia genom att fatta uppenbarelsen såsom från begynnelsen i människonaturen nedlagda, medskapade eviga, förnuftiga och

allmängiltiga idéer. »Blott det metafysiska, ej det historiska saliggör». (Fichte.)

Det är gifvet, att man med denna grundåskådning icke kan tillerkänna Kristus någon omedelbar och förblifvande betydelse för den kristna tron. Rationalismen har väl inlagt förtjänster i fråga om utforskandet af Jesu historiska lif — den s. k. Jesu-lifsforskningen daterar sig från denna tid — men däremot knappast i fråga om den religiösa tolkningen af hans person. Jesu betydelse låg däri, att han var begynnaren, stiftaren af den saliggörande läran; men denna lära kan mycket väl lösgöras från personen, ja den måste rent af lösas från förbindelsen med Jesu person för att ej det tidshistoriska skall tränga sig in och förrycka det hela genom att draga det in i ändlighetens och förgängelsens sfär. Det värde Jesus har beror på värdet af läran, som han förkunnar, och värdet af denna åter beror på dess öfverensstämmelse med hvad det mänskliga förnuftet omedelbart inser vara riktigt och sant, med de förnuftiga idéer, som redan vid människans skapelse blifvit nedlagda i människonaturen. Kristendomen är den sanna religionen, just därför att den icke behöfver lita till det historiska, och just så till vida, som den helt kan lösgöras från det »tillfälliga» och tidshistoriska hos den mänskliga gestalt, hvilken först framträdde med »läran». Hufvuduppgiften för rationalismens s. k. kristologi blef därför, när åskådningen konsekvent genomfördes, att skilja mellan de eviga förnuftiga idéer, som framträdt hos Jesus, och allt det tidshistoriskt förgängliga; och i de förra — framför allt i hans guds-,

dygde- och odödlighetslära — hade man då det värdefulla, den sanna kristna läran.

I rationalismen möter oss för första gången en kristendom, som icke tillerkände Kristi person en nödvändig och omedelbar betydelse för den kristna tron. Tog denna ingen skada af att kristologien sköts undan? Måttstocken, efter hvilken vi ha att döma, är, om den kristna gudstron gagnades eller skadades: om undanskjutandet af Kristi förmedlande ställning för själens gudsumgänge betydde, att numera ingenting stode skymmande i vägen för själens omedelbara gemenskap med den lefvande Guden — så tycker ju logiken, att det borde bli — eller om tvärtom något för kristen gudstro väsentligt ginge förloradt. Vi göra oss ej skyldiga till något hårdt och orättvist dömande och behöfva ej alls misskänna mycken och uppriktig fromhet, om vi dock måste konstatera, att det sistnämnda blef fallet. I stället för det själens närmande till Gud, som logiken tycker borde blifvit resultatet, se vi faktiskt det rakt motsatta inträffa. Rationalismens historia vittnar om, att upphäfvandet af Kristi förmedlande ställning har till följd, att Gud själf sköts tillbaka i riktning åt det abstrakta och oåtkomliga. Det finnes ej längre rum för kristendomens gamla grundtanke att hvila på en uppenbarelse i historien, på ett Guds omedelbara handlande i människolifvet; Gud och människovärlden skiljas åt, Gud sjunker tillbaka i ett fjärran, såsom den där en gång allt väl inrättat. Med Kristus försvinna de lefvande dragen i Gudsbilden, undanträngda af abstrakta tankar om den evigt varande, den öfver allt tronande, det »högsta väsendet»; ett metafysiskt

dödt gudsbegrepp blir den lefvande och handlande Gudens, den viljande heliga kärlekens, ställföreträdare. Och går det i verkligheten visst icke alltid så illa, beror detta blott därpå, att teorierna icke lyckats som de velat slita af sambandet mellan Jesus och gudstron; hade det kunnat slitas helt af, skulle den Gud man haft kvar icke längre varit kristendomens Gud.

Den rationalistiska ståndpunkten, med dess undanskjutande af kristologien, hvilar på en tvåfaldig missuppfattning af kristendomen. För det första förutsätter den den kristna gudstrons bevisbarhet; att tro på Gud hör till den mänskliga förnuftigheten, Gud kan demonstreras fram såsom ett obestridbart faktum för enhvar. Rationalismen miste förmåga att tillfredsställa i samma mån som man insåg, att tesen om Gudstrons självklarhet var en optimistisk illusion. När man sedan illusionen krossats nödgades söka efter fast visshetsgrund för sin tro på Gud, trädde Jesus och förhållandet till honom åter fram i centrum såsom förr allt sedan kristendomens första dagar; och till trots för logikens mening, att en sådan ställning till Jesus borde stå i vägen för själens omedelbara gemenskap med Gud, fann den kristna tron, att Jesus dock icke var något som stod i vägen utan tvärtom — själf är vägen.

Rationalismens andra falska förutsättning är dess intellektualistiska uppfattning af kristendomen såsom en lära. Principiellt står rationalismen här på samma ståndpunkt som ortodoxien. Där utgöres läran, som skall antagas, visserligen af den bokstafsinspirerade bibelbokens satser, här af de evigt giltiga förnuftssanningarna, men den intellektualistiska grundsynen

är sig lik i båda fallen: hvad människan möter i kristendomen är i första hand en lära, som hon skall acceptera, och icke, som det borde vara, en personlig lifsmakt, som har förmåga att föra henne till ett lif i gemenskap med den lefvande Guden. Medan den förstnämnda rationalistiska förutsättningen mer och mer försvunnit, tillförsäkrar dock den segt kvarlefvande intellektualismen alltjämt rationalismen nya lifsmöjligheter. Vi möta den rationalistiska linjen i nutiden öfverallt, där man talar om en återgång till Jesu »enkla lära» såsom den ideala kristendomen; och vi se denna riktning oafbrutet föra en tröstlös strid med sin nära släktinge, den ortodoxistiska intellektualismen, hvilken kräfver, att »läran» skall omfatta ett större kvantum och förskräckes för all reduktion af detta — en strid som aldrig kan sluta med seger för någon af de stridande och som endast kan öfvervinnas, om ändtligen en gång på allvar personlighetssynpukten medvetet får träda i stället för denna intellektualistiska och kvantitativa lärosynpunkt.

Vid första påseende synes kontrasten mellan den *spekulativa* teologiens och rationalismens förhållande till kristologien vida större, än den i själfva verket är: den senare skjuter all kristologi å sido, den förra gör den till ett och allt, finner i den uttrycket för kristendomens centralaste och bärande idé. I motsats till rationalismens dualistiska ståndpunkt, då Gud och människa skiljes åt såsom storheter, de där icke träda i omedelbar beröring med hvarandra i historien, finner den spekulativa ståndpunkten tvärtom religionens och kristendomens sanning bero just på verkligheten af det gudomligas inträde i det mänskliga

lifvet, på att mitt individuella jags upplyftande till Gud har till objektiv, real förutsättning en Guds relation till jaget. Gud och människa, det oändliga och det ändliga höra omedelbart tillsammans och existera blott i detta sitt ömsesidiga relationsförhållande. Denna enhet mellan Gud och människa är kristendomens centrala princip, och tack vare densamma är den kristna religionen den absoluta, som bjuder den fullkomliga gudskännedomen och gudsgemenskapen.

Kristologien blir nu det, hvarom allt i kristendomen kretsar, emedan den just ger uttryck åt kristendomens hufvudprincip, gudamänskligheten, det gudamänskliga lifvet. Man kritiserar hos rationalismen, att den ej kom längre fram än till Kristi mänsklighet: kristendomens sanningshalt kan ej motiveras därmed, i huru höga tonarter man än prisar stiftarens person; man kommer ej längre än till subjektiva stämningar, om man icke når öfver blotta mänskligheten fram till det realt gudomligas inträde i det mänskliga. Det gamla kristologiska dogmats förtjänst var, att det hade sinne för detta; därför anknyter den spekulativa teologien till detta dogma och finner i detsamma kristendomens innersta grundtanke uttalad.

Med denna anknytning vid den gammalkyrkliga kristologien är mera skenbar än verklig och i grund och botten en upplösning af densamma; den spekulativa teologien fortsätter: blir nu kristologien åter centraldogmat, så måste man dock undvika den gammalkyrkliga lärans fel, hviket ligger däri, att den öfverflyttar på Jesu person hvad som blott gäller om kristendomens idé. Man måste i stället skilja mellan den

historiska personen och den eviga principen. Tack vare principen är kristendomen den fullkomliga religionen. Jesu historiska person hade den betydelsen, att den bröt väg för denna princip och först åskådliggjorde betydelsen af densamma: principen framträder i början med ursprunglig kraft men tillika med de inskränkningar, som nödvändigt måste höra med till hvarje begynnelse. När det apostoliska och gammalkyrkliga tänkandet begick felet att identifiera personen med principen, berodde detta på att tänkandet då var naivt och oskoladt och icke förmådde göra den erforderliga distinktionen; och så har personen från att vara begynnelsepunkten förvandlats till det absoluta självt, ända tills man omsider, särskildt med den historiska kritikens hjälp, lyckats skilja person och princip. Därmed har man också, menar man, vunnit en säker och tryggad position i det nya läge, som skapats af den historiska kritiken. Historien får sitt: den historiska personen, och dogmatiken får sitt: den eviga principen; dogmatiken behöfver ej frukta för att dess satser skola antastas af den historiska kritiken, och historien får vara i fred för dogmatikens förmynderskap.

Det största intresset knyter sig för oss till frågan, om denna spekulativa kristologi på något sätt tillåter att personen får en förblifvande betydelse. Konsekvensen af den statuerade skilsmässan mellan principen, som i sig inneslöt allt kristligt, och personen synes ju närmast leda till att personen endast och allenast blefve en genomgångspunkt för principen och således icke något för det närvarande gudsförhållandet nödvändigt. Hegels sympatier gingo i denna rikt-

ning, konsekvensen utdrogs fullt af Strauss: principen blir allt, mänskligheten är den människoblifne Guden, och på denna »gudamänniska» tillämpar Strauss med våldsam omtydning de gamla kristologiska formlerna. Försök saknas dock icke inom den spekulativa teologien att finna en närmare och förblifvande förbindelse mellan principen och personen, så t. ex. hos Biedermann, en af riktningens främsta dogmatici. Jesu person betyder enligt honom icke blott principens »historiska källpunkt», utan därjämte »der welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips». Principen skulle upplösas i ett ideal utan verklighet eller öfvergå i ren panteistisk metafysik, om det icke skedde en fortsatt orientering vid den historiska begynnelsepunkten; Kristus är då ej blott principens första bärare utan också den som garanterar dess förverkligande hos andra. Dock röjer Biedermann en viss tvekan: det heter äfven, att principen skall kunna verka af sig självt. Denna tvekan beror ytterst därpå, att principen för honom uttrycker tvenne olika ting: å ena sidan det ändliga och oändliga ihvartannatvara »i existentiell enhet och essentiell olikhet» — en metafysisk tankegång, som helt naturligt för till principens lösgörande från personen. Denna tankes giltighet beror ej på sambandet med något historiskt, utan är en metafysisk konstruktion och blir då något, som omedelbart hör med till människonaturen. Men å andra sidan innesluter principen äfven tanken på ett personligt religiöst etiskt gemensamhetsförhållande mellan Gud och människa — gudsbarnaskapet. Och så snart denna tankegång bryter fram, får genast Jesu person en väsentlig betydelse: guds-

barnaskapet har sin grund i ett i historien framträdande gudomligt kärleksunder.

Därmed komma vi till en hufvudanmärkning mot den spekulativa kristologien: det låter sig icke göra att såsom det här fordras skilja mellan person och princip. Ju mer det specifikt kristliga framträder och »principen» ej blott löper ut i allmän metafysik utan fattas såsom lefvande personlig gemenskap mellan Gud och människa, ju omöjligare blir det att skilja mellan person och princip, och i samma mån blir det ock allt mera klart, hvilket omedelbart och förblifvande sammanhang, som råder mellan det kristna gudsförhållandet och Jesu person. I samma mån det specifikt evangeliskt kristliga gör sig gällande, brytes alltid den spekulativa teologiens kristologiska konstruktion sönder. Genomföres denna däremot konsekvent, så blir följden, att denna totala omtydning af all kristen tankes föregående kristologiska arbete dels bygger på oriktiga historiska förutsättningar och dels icke heller gör det kristligt-religiösa lifvet rättvisa. Dess historiska konstruktion är falsk, när den menar, att den apostoliska kristologien skulle betyda ett identifierande af person och princip; denna apostoliska Kristustolkning har i stället framsprungit ur behofvet af att tolka Jesu uppenbarelse- och frälsningsbetydelse och ledde, såsom vi förut sett, till ett identifierande af det gudomliga i Jesus med Gud själf, icke af Jesus med någon kristlig princip. Genom formlerna ville man uttala vissheten om att hafva mött ett den lefvande Gudens ingripande i mänskligheten historia. Detta för öfver till den andra nyssnämnda principiella anmärkningen. Den konsekventa spekulativa kristologien sätter en princips dialektiska framåtskridande i stället för en lefvande Guds verksamhet. Detta hör ihop med den hegelska panlogistiska guds- och utvecklingsläran men strider mot den verkliga kristliga religiositeten, som icke stannar vid tanken på den religiösa principens af sig fortskridande utveckling, utan som bygger hela sitt gudsumgänge på vissheten om en lefvande förbindelse mellan Gud och människa. Historien kan enligt denna spekulativa tankegång visserligen — åtminstone skenbart — få större betydelse än för rationalismen. Där var lösensordet: bort från det historiska, det blott »tillfälliga». Här blir det historiska nödvändiga genomgångspunkter i den religiösa principens utvecklingsprocess. Men man når ej fram till den äkta kristna tanken på den lefvande, aktivt dramatiska historien, i hvilken Gud möter människorna och handlar med dem. Där blir Jesus ej blott en genomgångspunkt i principens självutveckling, utan den punkt i historien, där vi klarare än eljest se, huru »Fadern verkar».

Äfven den icke minst hos oss i Sverige inflytelserika s. k. *kenosisläran*, som själf menar sig endast draga ut konsekvenserna af den gammalkyrkliga och speciellt den lutherska ortodoxiens kristologi, visar sig blott kunna förstås utifrån den genom den historiska forskningen skapade situationen. Och äfven denna riktnings anknytning till det gammalkyrkliga dogmat blir i grund och botten blott skenbar och dess lösning en upplösning af detta.

Den gamla lutherska läran om »egenskapernas meddelelse» var, mena kenosisteoriens förkämpar, inkonsekvent; den talar väl om, att den mänskliga

naturen får delaktighet i de gudomliga egenskaperna, men förbiser däremot, att det enda riktiga och konsekventa är, att också den gudomliga naturen får del af de mänskliga egenskaperna. När den gudomliga naturen så får del i det mänskliga väsendets inskränkningar, innebär detta på samma gång en utblottning (kenosis) af gudomliga egenskaper. Den, som utblottar sig, är den preexisterande logos, den andra personen i triniteten; han utblottar sig på gudomliga egenskaper för att kunna blifva människa, människoblifvandet är resultatet af hans fria självinskränkning. Angående omfattningen af denna den preexistente logos' utblottning gjorde olika meningar sig gällande. Man kunde gå så långt, att man sade utblottningen gälla alla gudomliga egenskaper: det gudomliga självmedvetandet förvandlade sig då till en mänsklig själ, i hvilken de gudomliga krafterna voro potentiellt tillstädes och under utvecklingens lopp åter kunde framträda. Här är kenosisläran mest konsekvent. Men i regel tänkte man dock icke, att utblottningen gällde de etiska egenskaperna utan blott de s. k. relativa: allmakten, allestädesnärvaron och allvetandet. Och dessa föreställde man sig icke alltid direkt aflagda; Martensen t. ex. talar om, att deras »extensiva oändlighet» förvandlats i en »intensiv», så att i stället för allvetenheten trädt den »gudamänskliga vishet, som upplåter himmelrikets hemligheter» o. s. v.

Hvilka variationer kenosisteorien än må visa, ligger det dock ett gemensamt intresse bakom alla hithörande försök att lösa det kristologiska problemet: nämligen sträfvandet att upprätthålla tanken på Kristi persons verkliga enhet och utvecklingsmöjlighet. Den

konkreta individualiteten i evangelierna hade trädt så starkt fram genom det historiskt-kritiska studiet af de bibliska urkunderna, att det mänskliga ej lät sig undanskjutas eller upplösas, såsom det måste ske, om det skulle kunna gå ihop med den absoluta allmakten, allvetandet och allestädesnärvaron. Nu vill man försöka — häri ligger motivet till teorien — att bevara mänskligheten oafkortad, och man gör detta genom att slå in på den enda väg, som ännu lämnats oförsökt i fråga om tolkningen af Calcedonense: genom en inskränkning af de gudomliga egenskaperna. Men resultatet blef icke det klargörande af det gammalkyrkliga dogmat, som man hoppats på, utan en afväg bort ifrån detsamma. Ty när man, i stället för att på gammalt vis upplösa den mänskliga naturen, upplöste den gudomliga, fick man ett väsen, som hvarken var Gud eller människa, som icke tillvaratager någon af Calcedonenses båda »naturer»: verklig gudom ägde blott den preexisterande logos och den upphöjde Herren men ej den historiske Jesus. Att kenosisteorien i själfva verket alls icke innebar någon fortsättning af den gammalkyrkliga kristologien, bestyrkes på sitt sätt af Concordieformeln, hvilken talar om liknande då framträdande tendenser såsom »en hädelse och något förskräckligt», eftersom de inkräktade på tanken om Guds oföränderlighet.

Den linje, som betecknar det egentliga framåtskridandet och som på olika vägar och på mångfaldigt sätt modifierad når fram till oss, utgår från *Schleiermacher*. För de tre nu skildrade riktningarna är det karakteristiskt, att de medvetet arbeta med det kristologiska problemet på grundvalen af den

genom den historiskt-kritiska forskningen åstadkomna situationen. Medan därvid den rationalistiska linjen skjuter såväl de gamla kristologiska formuleringarna som deras innersta grundtankar åsido, försöka den spekulativa teologien och kenosisteorien båda att åstadkomma en omsmältning af det calcedonensiska dogmat i afsikt att låta den mänskliga sidan komma till full rätt. Den spekulativa kristologien ledde därvid till en fullkomlig upplösning af detta dogma, äfven kenosisteorien följde i sin konsekventaste form på samma väg och lyckades eljest endast sätta nya svårigheter i de gamlas ställe. Den i reformationen liggande förutsättningen till kristologisk nybildning upptog ingen af dessa tre, och ingen lyckades därför heller att komma till resultat, som svarade mot den evangeliskt förstådda kristendomen.

Hos Schleiermacher förenades för första gången principiellt båda förutsättningarna, den i reformationen liggande och den på den historiska forskningen hvilande. Schleiermacher var icke någon religionens reformator såsom Luther, han är ingen nybegynnare utan en fortsättare af reformationens sak, den evangeliska teologiens reformator. Han begynner klarlägga det teologiska förfaringssätt, som ligger inneslutet i och som verkligen harmonierar med den reformatoriska kristendomens väsen. Hade reformationen kunnat rymma hela kristendomen i ett enda ord: tron, vår lefvande förtröstan, så ser nu Schleiermacher, att den kristna teologien icke kunde hafva någon annan och förnämligare uppgift än att just framställa arten och innebörden af denna tro. På lösningen af denna uppgift arbetar Schleiermacher i sitt främsta verk — den

betydelsefullaste och inflytelserikaste teologiska skrift, som blifvit skrifven sedan reformationens dagar: »Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche». För kristologien betydde fullföljandet af den så fattade uppgiften ett konsekvent utförande af den reformatoriska regeln, att vi endast kunna lära känna Kristus genom erfarenheten af hans välgärningar. Vi måste, säger Schleiermacher, granska vårt kristna medvetande och se till, i hvilken relation detta står till Jesus; härigenom först blir Jesu ställning i kristendomen klar. Det resultat, till hvilket han kommer, är, att »det icke gifves något annat sätt att ha del i det kristna samfundet än genom tron på Jesus såsom frälsare». Men å andra sidan får denna bild af Jesus såsom frälsaren icke vara någon abstrakt idé, endast en tankebild, utan måste kunna uppvisas i sin historiska verklighet. Bandet med historien måste bevaras: det frälsande hos Jesus — eller, såsom Schleiermacher säger, »det urbildliga» hos honom — »måste vara fullt historiskt». Den historiska forskningens kraf förenas med reformationens intresse. Programmet för en evangelisk kristustolkning är gifvet — frågan blir nu: lyckas Schleiermacher bygga upp en kristologi, som fullt motsvarar detsamma?

Reflektionen på den kristliga erfarenheten visar, enligt Schleiermacher, hurusom vi i kristendomen upplefva det fullkomliga religionsidealet, själens fullkomliga enhet med Gud, genom vårt absoluta beroendeförhållande till honom; vårt gudsmedvetandes kraft och den därmed följande salighetskänslan äro vittnesbörd härom. Detta är nu visserligen icke så

att fatta, som skulle i verkligheten vårt andliga högre självmedvetande oafbrutet härska öfver det lägre, sinnliga, eller som skulle allt det som hämmar och stör vårt gudsförhållande vara fullkomligt öfvervunnet och salighetskänslan aldrig någonsin lämna rum för en lidandeskänsla, utan i stället så, att vi i kristendomen äga tillgång till den kraft, som oafbrutet kan stärka vårt gudsmedvetande och stegra den därmed förbundna salighetskänslan. Denna i det kristliga medvetandet bevittnade frälsning upplefver den enskilde kristne i det kristna samfundet. Men kristenheten själf kan omöjligen vara kraftkällan och grunden till frälsningen, eftersom den kristna församlingen består af idel frälsningsbehöfvande. Den frälsande kraften kan därför endast vara att söka hos stiftaren; intrycket af Jesus är den fortverkande kraften i den kristna församlingen, han är och förblir själen i det från honom utgående lifssammanhanget, den ifrån honom utstrålande kraften öfvervinner alltjämt det hämmande. Jesus har en ovilkorlig och förblifvande betydelse för den kristna tron; när vi få del i den kristna erfarenheten, få vi detta blott därigenom, att vi få del af hans gudsmedvetandes kraft och hans salighet.

Från resultatet, det hämmandes öfvervinnande i det från Jesus utgångna lifssammanhanget, sluter sedan Schleiermacher till, hurudan Jesus måste hafva varit beskaffad för att kunna verka detta. Han måste ha varit »alla människor olik genom sitt gudsmedvetandes oafbrutna kraft, hvilket betyder ett egentligt Guds vara i honom». Den i den kristna församlingen verkande kraften kan blott utgå från en människa,

som äger kraften i absolut fulländning. Aldrig kan på någon punkt det sinnliga självmedvetandet hafva gjort sig till herre hos honom och öfvervunnit gudsmedvetandet. Han lefver i ett tillstånd af fullkomlig syndlöshet, i en harmoni, som icke störes af någon osalighetskänsla. Genom detta obrutna gudsmedvetande och denna ostörda salighet lefver han i en verklig och fullkomlig enhet med Gud och framstår för oss såsom »urbilden», hvilken fullkomligt realiserar religionsidealet. Denna bild af Jesus förtydligar och belyser Schleiermacher genom hänvisningar till den bibliska traditionen, särskildt Johannesevangeliet.

Trots en rikedom på fina iakttagelser och de betydelsefullaste tankar har dock Schleiermachers kristologi lidit däraf, att ingendera af de båda metodiska grundsatserna blifvit konsekvent fullföljd. Tolkningen skulle vara en tolkning af den historiska personen, gjord utifrån det evangeliskt-kristna medvetandet. Nu har emellertid hvarken den evangeliskt-etiska frälsningsuppfattningen upprätthållits i sin renhet, och ej heller har tolkningen hvilat på en bestämd återgång till den bibliskt-historiska bilden.

Dialektiskt-spekulativa och estetiserande synpunkter ha haft det inflytandet, att religionen ej klart fattas såsom det personliga gemenskapsförhållandet mellan Gud och människa samt att spänningen mellan den religiöst-etiska och den blott naturbetingade personligheten icke får träda fram i sin fulla skärpa. Härigenom altereras uppfattningen af såväl det onda, hvarifrån vi skola frälsas, som själfva frälsningen, och följden blir, att Schleiermacher hvarken lyckas tillräckligt motivera den betydelse han faktiskt tiller-

känner Kristus, ej heller sina slutsatser i fråga om hans persons beskaffenhet. Synden uppfattas såsom det ännu icke varande gudsmedvetandet, som får sin karaktär däraf, att självmedvetandet är bestämdt af ändliga kausaliteter i stället för af den oändliga — och icke såsom det i människans viljelif, hvilket icke bör vara och hvilket yttrar sig i den oss från Gud skiljande skulden. Frälsningen betyder därför icke upphäfvandet af detta från Gud skiljande utan att vi tack vare inverkan af en andlig kraft bli ställda under det absolutas kausalitet. I samma mån som den rent etiskt-personliga synpunkten skymmes undan och fördunklas, i samma mån blir det svårare att motivera Kristi förblifvande betydelse. Tanken på den andliga kraft, som stärker vårt gudsmedvetande genom att försätta oss i beroende af den absoluta kausaliteten, kräfver icke på samma sätt personen som tanken på åstadkommandet af förtröstan på Guds personligt fattade, oss mötande förlåtande barmhärtighet. I senare fallet står Kristus fram såsom den, genom hvilken Gud handlar med oss. Svaret på frågan om ett personligt gemenskapsförhållande mellan Gud och människa kan blott ges genom den i personlighetsvärlden skeende uppenbarelsen af Guds kärleksvilja. I förra fallet förlamas uppskattningen af personen, frälsaren löper fara att på den spekulativa teologiens vis upplösas i frälsningsprincip genom att tanken på det fullkomliga gudsmedvetandets ideal får träda i den konkreta gestaltens ställe. Och vidare: medan vissheten om syndaförlåtelsens gåfva förutsätter ett verkligt Guds handlande genom Kristus, blir det för Schleiermacher omöjligt att från en dock blott relativ

verkan — gudsmedvetandet når ju aldrig fram till fullkomlighet hos oss — sluta till ett absolut ideal hos orsaken, till Kristi obrutna gudsmedvetande och ostörda salighet. Schleiermacher kan icke motivera den uppskattning, som hans personliga ställning tvingar honom att ge Kristus.

Allt detta hänger på det allra närmaste tillsammans därmed, att Schleiermacher icke lagt den bibliskt-konkreta bilden till grund för sin tolkning. I stället för att göra detta, har Schleiermacher låtit historien komma först i efterhand på så sätt, att vissa drag ur den bibliska Jesusbilden framdragas för att bestyrka och belysa den bild, som vunnits på annan väg genom slutledningar tillbaka från det religiösa medvetandet. Schleiermacher tilltrodde därmed detta senare alltför mycket. Felet var, att han menade sig kunna konstruera fram Jesusbilden ur det religiösa medvetandet, under det att uppgiften borde varit att på grund af erfarenheten, utifrån densamma tolka den historiska gestalt, som vi ha möjlighet att finna i bibeln. Schleiermachers Kristusbild har därför blifvit en egendomligt spiritualiserad, blodlös och overklig gestalt, som i sin absoluta lidelsefrihet alldeles icke är lik den kämpande och stridande gestalten i våra evangelier.

Bland de teologer, som arbetade vidare på den Schleiermacherska linjens ledande öfver till vår tid, torde ingen med afseende på just den kristologiska frågan ha haft så stor betydelse som den bekante Göttingerteologen *Albr. Ritschl*. Liksom Schleiermacher betonar Ritschl den praktiskt religiösa utgångspunkten, att Kristustolkningen är beroende af

och måste ske utifrån frälsningsinsikten. Men härmed förenar han ett starkare kraf på denna senares evangeliskt-reformatoriska karaktär samt en långt mera medveten koncentration på den bibliskt-historiske Kristus såsom Guds uppenbarelses brännpunkt. Vid sitt utförande af dessa synpunkter har Ritschl visserligen icke lyckats uppställa någon samling mera allmänt erkända kristologiska satser, utan har tvärtom rönt skarp gensägelse äfven inom kretsen af dem som räknats till hans lärjungar, men å andra sidan har också hans inflytande sträckt sig vida utöfver den egentliga lärjungakretsen — äfven till dem som sträfvat att genom med mycket besvär uppbyggda gränsmurar helt afstänga sig från den ritschlska farligheten.

Den i och med kristendomen gifna frälsningen består, enligt Ritschl, i medlemskap i gudsriket samt delaktighet i det därmed förverkligade herraväldet öfver världen. Hans kristologiska utsagor gruppera sig i öfverensstämmelse härmed kring dessa grundtankar: Kristus är, såsom stiftaren af Guds rike och såsom den där först förverkligat herraväldet öfver världen, Guds fullkomlige uppenbarare.

Den ställning, som den kristne i Guds rike intar till Gud och världen, är blott möjlig genom en objektiv verklig uppenbarelse af Guds sinnelag. En sådan uppenbarelse möter oss i Jesus Kristus, och hvarje medlem af Guds rike står därigenom i nödvändigt beroende af honom. I sitt personliga lif, i sitt kallelsearbete har han förverkligat Guds eget självändamål, gudsrikets upprättande. Vid hans realiserande af detta Guds självändamål äger en oafbruten

växelverkan rum mellan Guds kärlek och Jesu kallelselydnad, och Jesus framstår därvid i sin kallelseuppfyllelse såsom den fullkomlige uppenbararen af Gud, af hans kärlek, nåd och trohet. All vår visshet om Guds syndaförlåtelse och faderskärlek hvilar på denna Guds uppenbarelse i Kristus. Det gifves ingen »naturlig» kunskap om Guds kärlek; tror man sig äga en sådan, har man dock i själfva verket icke nått fram till den kristna gudsförtröstan utan stannat vid abstrakt urblekta eller panteiserande föreställningar. Det verkligt kristna gudsförhållandet är däremot ovillkorligen fastbundet vid Jesus; tron på Guds faderskärlek och beredvillighet att träda i förbindelse med människorna är antingen icke kristen till sin art, eller också hvilar den på uppenbarelsen af Guds kärlek i Jesu person. Därjämte är Jesus för oss den uppenbarade urbilden af det andliga herraväldet öfver världen; han framstår såsom den där först verkligen har lefvat i själfständighet, frihet och oberoende i förhållande till denna, till dess tryck på och inskränkning af personligheten. Äfven häri låg en Gudsuppenbarelse. I detta sitt världsherravälde uppenbarar Jesus den gudomliga allmakten så som detta kan ske hos en människa.

Ritschl vill sammanfatta sin tolkning af Jesu person så, att i det han sagt ligger innesluten en bekännelse till Kristi gudom. Såväl genom den oafbrutna kärleken i Jesu sedliga kallelsearbete som genom utöfvandet af herraväldet öfver världen har Jesus del i gudomliga attribut. Kärleken och herradömet öfver världen äro just de för det kristna gudsbegreppet afgörande attributen; de konstituera det kristna

gudsförhållandet. Åt denna uppskattning af Guds-uppenbarelsen i Kristus har, enligt Ritschl, den kristna församlingen gifvit ett riktigt uttryck genom predikatet »gudom», utsagdt om Kristus. Därjämte är det, säger Ritschl såsom sin kristologis sluttanke, tydligt, att Kristus, såsom den där har förverkligat Guds eget självändamål, står i ett evigt enhetsförhållande till Gud. Han och det genom honom komna gudsriket äro eviga föremål för Guds kärlek. Världen fattas då såsom skapad främst med hänsyn till honom, han är det egentliga objektet för Guds skaparevilja.

Ritschls kristologiska hufvudintresse gick ut på att med fullföljande af reformatoriska tankar uppvisa det kristna gudsförhållandets innerliga samband med den historiska uppenbarelsen i Kristus. Och just i denna energiska koncentration af allt kristligt kring Kristus själf och i denna ytterligt skarpa belysning af, att det kristna gudsförhållandet blott genom Kristus är hvad det är, har den Ritschlska teologien haft sin största betydelse. Men när den evangeliska teologien tacksamt söker tillgodogöra sig och fördjupa hvad som härmed vunnits, är det en tvingande nödvändighet för densamma att se till, om verkligen byggnaden byggts på fast grund, och då den detta gör, kan den ej blunda för, att det finnes åtskilligt i Ritschls teologi, som altererar hans hufvudintresse.

För det första hotas ifrån tvenne tankekretsar själfva grundtanken om Kristi omedelbara förblifvande betydelse för det kristna gudsförhållandet. Det, som framför allt står hindrande i vägen för vårt kristna gudsförhållande, är vårt bristande förtroende till Gud,

hvilande på vårt falska bedömande af Guds väsen. Otron och synden födas af denna vår okunnighet om Gud, sådan han verkligen är. I öfverensstämmelse härmed består gudsförhållandets upprättande däruti, att Jesus såsom den fullkomlige uppenbararen af Guds kärlek gör slut på detta syndens ovetenhetstillstånd. Ju mer denna tankelinje blir härskande, desto mer försvagas kontakten mellan Jesus och den kristna frälsningserfarenheten. Under det att för Schleiermacher inflytande från den spekulativa tankegången verkade inskränkande på det eljest af honom konstaterade innerliga sambandet mellan gudsförhållandet och Kristus, möta vi här hos Ritschl en tendens — men ej mera — i rationalistisk riktning: liksom det för rationalismen var fråga om uppdagandet af den från evigt gällande rätta insikten, så blir här Jesus den, som för mänskligheten uppdagar hvad som — ehuru det visserligen icke får fattas såsom något självklart — evigt gäller i fråga om Gud. Han är framför allt det religiösa geniet i dess höjdpunkt, den personlige bäraren af det fulländade religiösa medvetandet. Då blir också det som gifves mig i frälsningen mera ett rektifierande af det religiösa medvetandet än en genom Jesu gärning skeende Guds egen lifsförnyande och upprättande barmhärtighetsgärning, hvarigenom den kristne försättes in i ett öfvervärldsligt och öfverhistoriskt lifssammanhang. På samma gång som så ovillkorligen Kristi egentligt religiösa betydelse försvagas och därmed tillika omedelbarheten i förhållandet till honom lider intrång, är det karakteristiskt och belysande, att det hufvudsakliga

för Ritschl blir Jesu väsentligen etiskt fattade lära om gudsriket, en utgallring af vissa allmänna grundtankar i Jesu förkunnelse, medan han däremot icke förmår se hela hans lifs handlande med dess många konkreta drag från den alltbehärskande synpunkten af den genom honom i historien skeende centrala gudsgärningen. Äfven en annan tankegång hos Ritschl minskar styrkan i den omedelbara kontakten mellan Jesus och det kristna gudsförhållandet. Ritschl låter församlingen vara det direkta objektet för Guds i Jesus framträdande förlåtande kärlek. De enskilda bli delaktiga af denna blott såsom medlemmar af församlingen. Huru mycket riktigt det än ligger häri i motsats till ett ensidigt isolerande af individen, blir dock ej härmed frågan om det personliga frälsningsmedvetandets uppkomst och grundval besvarad, och reflektionen på dessa frågor hänvisar till en direktare förbindelse med Jesus än den, som ligger däri, att han är församlingens grundläggare.

Ritschls bemödanden i kristologiskt afseende gingo ut på icke blott att fastställa Jesu omedelbara betydelse för det kristna gudsförhållandet utan också att, som grundval för denna, kunna hänvisa till Jesu omedelbara enhet med Gud. Äfven detta Ritschls intresse lider afbräck på ett tvåfaldigt sätt genom hans dubbla opposition mot allt hvad mystik och metafysik heter. Det som gifves oss genom kristendomen framstår icke klart såsom i första hand ett nytt personligt lifsförhållande till Gud, utan snarare såsom ett nytt frihets- och oberoendeförhållande till världen — i alla händelser låter ej Ritschl detta senare vara något sekundärt och härledt ur det förra såsom det väsentliga.[1] Han ledes härvid af sin ovilja mot mystiken, som för honom blott ter sig såsom en katoliserande rest, men som dock i själfva verket innesluter något för evangelisk kristendom omistligt, blott den ej fattas på något sätt naturalistiskt utan rent personligt. Det är gifvet, att detta betraktelsesätt skall inverka på tolkningen af Jesu ställning till Gud. Hans enhet med Fadern blir mera något, som man sluter sig till utifrån hans religiöst-etiska beskaffenhet och hans utöfvade världsherravälde än den i evangelierna bekräftade omedelbara och hemlighetsfulla transcendentala lifsenhet, hvilken var den bärande grunden för Jesu visshet om Faderns handlande i och genom honom, och om hvilken också sedan det genom honom förmedlade kristna gudsumgänget aflägger sitt vittnesbörd. I samma riktning verkar också Ritschls afvoghet mot metafysiken, medan dock en viss »trosmetafysik» ligger innesluten i de kristna trostankarna, så visst som dessa verkligen veta sig hafva funnit det eviga och gudomliga i historiens värld.

* * *

Sedan vi passerat Ritschl, äro vi framme vid vår egen tid. Det vore då en uppgift för sig att skissera nutidens Kristustolkningar i deras mångfaldiga skiftningar. Och det kunde kanske därvid vara ett värdigt teologiskt företag att återupplifva den gamla

[1] Jfr N. J. Göransson, Gudsförhållandets kristologiska grund, I, sid. 169: »Gudsförhållandet är enligt Ritschl ett rätt självständighetsförhållande och ett allomfattande godhetsförhållande i kristligt samfundsmässiga former».

bortglömda teologiska disciplinen irenik, ty visst är, att man ofta nog innerst står hvarandra vida närmare än de skarpa orden och det bestämda afståndstagandet tyckes ge vid handen — åtminstone vore en dylik »irenisk» behandling vida att föredraga framför det intresse, som koncentrerar sig på att bygga gränsmurarna så starka som möjligt.[1]

Ett detaljeradt ingående på dessa nutidens skiftande riktningar skulle dock bli något allt för vidlyftigt för att kunna falla inom ramen för denna korta öfverblick öfver den kristologiska utvecklingen. Hvad som emellertid framför allt kräfves såsom en afslutning här, är en från det nutida lägets horisont företagen uppgörelse med de tvenne faktorer, hvilka — enligt de synpunkter som behärskat det föregående — burit upp den senaste kristologiska utvecklingen: reformationens positiva insats och den kritiska historieforskningen. Ta vi först upp frågan om den senares ställning till Kristustolkningen, föras vi därigenom midt in i de nutida debatternas centrum; och söka vi till sist att bestämdare än förut fixera betydelsen af reformationens positiva insats med hänsyn till bedömandet af den kristologiska utvecklingen, så leder detta oss till att — om än i all korthet samt utan anspråk på att beröra, än mindre utreda alla hithörande frågor — antyda de kristologiska grundtankar, på hvilka hela den föregående historiskt-kritiska öfversikten hvilat.[1]

[1] Ett beaktansvärdt försök i irenisk riktning göres af Th. Häring: Einfachste Worte für eine grosse Sache, die Stellung Jesu im christlichen Glaube. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1909, h. 3. Gränsfästningspolitiken representeras typiskt af H. Grützmacher i hans till svenska öfversatta skrift: Den positiva teologiens principiella säregenhet, 1909.

6. Den historiska kritiken och Kristustolkningen.

Ju längre fram vi skridit i tiden, desto tydligare ha de tvenne förutsättningar framträtt, som måste ligga till grund för en evangelisk Kristustolkning: att tolkningen måste ske utifrån det evangeliskt kristna medvetandet om hvad som gifvits oss i kristendomen samt att den måste vara en tolkning af den historiska personen, sådan vi ha möjlighet att finna den i bibeln. Den föregående historiska öfversikten har på flerfaldigt sätt visat det innerliga sambandet mellan dessa två kraf. Har frälsningsuppfattningen, utifrån hvilken tolkningen skett, på någon punkt icke nått upp till det evangeliskt kristliga, så har det visat sig, att man ej gjort tillräckligt allvar med den historiska bilden, och tvärt om. Huru skulle det också kunna vara på annat sätt inom en kristendomsform, som alltifrån början har vetat sig höra på det innerligaste tillsammans med bibelvittnesbördet?

Men å andra sidan råder det också en spänning mellan dessa båda kraf; och det nuvarande läget i fråga om tolkningen af Kristi person får till stor del

[1] Bland den svenska litteraturen nämner jag särskildt E. Billing: Försoningen, Upsala 1908, som jag är tack skyldig för god hjälp; samt N. J. Göransson: Gudsförhållandets kristologiska grund, hvilket betydande arbete utkommit, sedan ofvanstående framställning nedskrifvits.

just sin karaktär af denna spänning. Vi känna i vår tid så väl igen de frågor, som här resa sig och oroa sinnena. Skall vår tolkning vara en tolkning af den historiska personen — huru skola vi då kunna vara vissa om, att vi verkligen kunna finna honom, sådan han faktiskt var? Är icke all historisk visshet till sist blott sannolikhetsvisshet? Skall vår tro behöfva hvila på hvad den kritiska historieforskningen möjligen kan lyckas utdestillera såsom historisk sanning, alltså göras beroende af vetenskaplig kritik? Kan icke denna tilläfventyrs skära bort såsom ohistoriskt just det, vid hvilket tron har fäst sig såsom vid sitt allra dyrbaraste?

Martin Kähler[1] söker lösa detta problem genom att helt enkelt hugga af det. Det är enligt honom lika oriktigt som omöjligt att med vetenskapliga medel tro sig kunna vinna en historiskt tillförlitlig Jesusbild, hvilken skulle vara vår tros grundval. Hvilken Jesusbild skulle vara den historiska — Wredes eller Boussets eller Frensens, eller hvilken af de otaliga andra? Vi nå ej fram till någon absolut historisk visshet. Med våra källor i Nya testamentet kunna vi icke komma längre tillbaka än till det första vittnesbördet om Jesus, apostlarnas predikan om honom. Denna predikan är alls icke någon objektiv skildring af Jesus »i och för sig», utan ett betygande af hvad han är för lärjungarna. I själfva verket *behöfva* vi ej heller gå längre tillbaka, vi ha hvad vi behöfva i denna tradition. Ty denna Kristusbild, den »bibliskt

[1] Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre 3 uppl., 1905; Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 1896; Angewandte Dogmen, 1908.

predikade», är den som faktiskt har tändt, stärkt och uppehållit den kristna tron i alla tider. Så långt Kähler.

Det ligger visserligen mycket riktigt och värdefullt i denna tankegång genom hänvisandet på det faktiska förhållandet, att den i bibeln funna och bevittnade Jesusgestalten är den, som i alla tider har förmåga att fästa människor vid sig och därigenom omgestalta deras lif. En sökande eller tviflande har rätt att blifva hänvisad till den bibliska traditionen och dess målning af Jesus — men visserligen icke i den meningen, att denna bibliska tradition skulle stå som en helhet, hvilken hon antingen i alla delar måste antaga eller också förkasta; utan med den fasta förvissningen hänvisa vi en sådan människa hit, att hon i denna bibliska traditions målning af Jesus Kristus skall kunna finna något, som omedelbart gör sig gällande och som på ett inre sätt betygar sig såsom sanning för henne, öfvertygande henne om, att Gud själf uppenbarar sig i Jesus och att han själf verkar i Jesu verk. Den lärdaste har härvid intet företräde framför den olärde, ty inga än så säkra historiska grunder kunna tvinga fram en dylik öfvertygelse.

Men den evangeliska teologien kan dock icke nöja sig med att helt enkelt skjuta undan problemet på Kählers vis. Hon kan aldrig underlåta att uppställa frågan, om den Kristusbild, som betygas i bibeln, verkligen öfverensstämmer med den historiska Jesusbilden. Vår tro måste, lika visst som den första församlingens, kunna finna Jesus själf såsom den, genom hvilken Gud möter oss. Denna Jesu betydelse för vår tro måste kunna föras tillbaka till hans historiska verklighet, den får ej vara en produkt af vår egen

önskan och ej heller blott ett resultat af den första församlingens verk. Evangelisk teologi kan icke med godt samvete draga upp några oöfverstigliga gränser för en historisk forskning på detta eller något annat område.

I själfva verket torde det knappast lyckas att på rent teoretisk väg klarlägga förhållandet mellan tro och historia så, att ej några möjligheter till konflikt skulle kunna förekomma. Trons ställning till Jesus kan aldrig vara likgiltig för hans historiska verklighet, och denna är alltid underkastad historisk-vetenskaplig forskning. Emellertid är läget därvid alls icke så hopplöst, som det tilläfventyrs kan synas för någon. Möjligheten till konflikt inskränkes högst betydligt för det första därigenom, att tron gör klart för sig, att den ej får fordra mer af historien, än den verkligen behöfver. Ej om hvarje yttre detalj är det fråga, utan därom allenast, att historien måste kunna låta en människa, som möter Jesu gestalt, vara i stånd till att i honom se en Guds uppenbarelse, i hans budskap ett Guds budskap och i hans verk ett Guds verk. Och för det andra inskränkes den historiska kritikens förmåga af anfall däraf, att en absolut objektivitet alltid är en ren omöjlighet, så snart det är fråga om en värdesättning af en personlighet. Allra minst förlänar det någon objektivitet i bedömandet af Jesus, att man står oberörd af och utanför Jesu andliga sfär. Tvärtom: ju mer värdesättningen kommer in på det personligt innerliga, desto mer är det också rent af ett vetenskapligt kraf — kraf nämligen på förtrogenhet med föremålet för undersökningen — att man skall kunna känna samhörighet med det från Jesus utgångna andliga lifvet.

Men huru stor än betydelsen af dessa restriktioner i fråga om det ömsesidiga förhållandet mellan tro och historia är, och huru sant det för öfrigt än är, att forskningen blifvit allt mera ense med afseende på evangeliernas värde såsom verkliga historiska urkunder — den omtalade spänningen är dock ej häfd i den meningen, att hvarje möjlighet till konflikt skulle vara absolut utesluten. Den hör nog tvärtom i viss grad nödvändigt tillsammans med evangelisk teologi. Dock är det därmed icke sagdt, hvarken att spänningen ej skulle kunna öfvervinnas, därför att den ej kan öfvervinnas på rent teoretisk väg, ej heller att dess enda uppgift inom teologien skulle vara att stifta oro. Den öfvervinnes praktiskt hos hvar och en enskild, för hvilken Jesus blir en i hans lif verkande makt, och å andra sidan har spänningen den betydelsen för teologien, att den åstadkommer koncentration på det verkligt centrala samt eggar till sträfvande efter enkla och klara uttryck för den kristna trosöfvertygelsen.

Helt annorlunda ligger saken för katolicismen, för så vidt som denna öfver hufvud taget öppnat sina dörrar för historisk forskning. Ty där spelar det historiska icke samma roll; man är egentligen icke beroende af historien. Problemet tro-historia löses enkelt genom en hänvisning till den lefvande kyrkan. Den historiska kritiken må gå hur långt som helst, t. o. m. om Jesusgestalten skulle utplånas ur historiens värld, betyder detta icke mycket: kyrkan är lika lefvande och lika verklig för det. För den protestantiska fromheten blir problemet svårare, därför att den i de historiska urkunderna betygade uppenbarelsen i

Jesu person här har vida större värde. För protestantisk fromhet är det klart, att ett försvinnande af Jesusbildens historicitet skulle betyda om icke rent af gudstrons försvinnande, så dock en verklig omgestaltning af gudsförhållandet: *kristet* blefve detta icke längre. Men så är också protestantismen till gengäld vida rikare, därför att den på allvar för människorna fram till den outtömliga rikedom, som är gifven i Jesu person.

7. Reformationens positiva insats och den kristologiska utvecklingen.

Vi se oss tillbaka på hela den långa kristologiska utvecklingen fram till våra egna dagar. Från hvilken synpunkt bör den bedömas? Är det riktigt, stämmer det med verkligheten själf att döma så här: den gamla kyrkan byggde upp en ståtlig tempelbyggnad, men det senare kristna arbetet har varit ett nedrifningsarbete, som under de sista århundradena tagit allt större fart och nu icke lämnat stort mera kvar än en tämligen fallfärdig ruin med mossbelupna murar och instörtade hvalf. Man visar hän på, hur den eller den gammalkyrkliga satsen kommit ut ur nutidsmedvetandet och mist sin betydelse, och så är man snabbt färdig med slutsatsen, som på ett håll klagar: vi ha mindre att säga om Kristus än de gamle, vår bekännelse ljuder ej lika fulltonigt; medan en annan riktning stannar vid att med belåtenhet konstatera, att kyrkans gamla kristologiska satser äro stadda i upplösning och att nutidens människor därmed befriats från ett olidligt tryck. Konklusionerna gå alltså i

helt olika riktning, men här som ofta ligger ett gemensamt sätt att argumentera bakom de motsatta ytterligheterna. Den dogmhistoriska utvecklingen bedömes efter subtraktionssynpunkten; en samling lärosatser ha satts in i kristendomens värld genom den gamla kyrkan, och de följande tidehvarfven kunna ej ha annat att beställa än att antingen subtrahera bort en del af dem eller addera till andra nya. Det skall icke bestridas, att en dylik uppfattning har vidsträckt utbredning. Men popularitet är ju ändå icke detsamma som riktighet.

I själfva verket har man vid en sådan argumentering — konklusionerna må dragas åt hvilket håll som helst — ingen aning om det som i verkligheten är den drifvande kraften i det kristna tankearbetet. Man ser de yttre konturerna, ett antal formler, men det inre lif, som uttalar sig i formlerna, får man ej blick för, formlerna skymma bort det. Kristen troserfarenhet låter sig dock icke subtraheras bort lika lätt som man stryker öfver några rader i en dogmatisk lärobok. Vi måste hela denna historia s. a. s. närmare in på lifvet, om vi skola kunna förstå den. Epiteter kunna bedraga oss och föra bort från det väsentligaste. Den enda synpunkt, från hvilken den kristologiska utvecklingen kan bedömas, försåvidt som det verkligen skall bli fråga om att tränga fram till sakens kärna, är denna: hvilken betydelse får Kristus för lifvet, det kristna gudslifvet; hvad uträttar han för detta, huru fast, huru innerligt är han bunden vid det?

Ställa vi frågan så, skall det icke kunna undgå någon, som har det ringaste sinne för reformationens och äkta protestantisk kristendom, att reformationen

fastare än någonsin förut i den efterbibliska kristendomens historia smidde samman dessa två faktorer, Kristus och det kristna gudslifvet. Jag har redan i det föregående[1] fästat uppmärksamheten härpå, i detta sammanhang måste vi försöka ännu något närmare fixera betydelsen däraf.

Det ligger i betonandet af denna synpunkt intet otillbörligt nedsättande af den gamla kyrkans arbete på Kristustolkningen. Förtjänsten i densamma, framför allt i dess intentioner, har i det föregående påpekats.[2] Men jämföres den med reformationens och en på reformationens positiva insats hvilande tolkning, kan resultatet af en dylik jämförelse ej bli annat än att den senare framstår såsom den där har mera, icke mindre, att säga om Kristus och hans verk. Så snart intellektualistiskt eller naturalistiskt färgade synpunkter tränga sig fram, såsom fallet är med den gammalkyrkliga och katolska kristologien, måste detta leda till att förhållandet till Kristus blir mattare — Kristustolkningens formler må klinga huru imponerande som helst. Representerar än läran det gudomliga förnuftet självt, så blir dock läran alltid något som mer eller mindre låter sig skiljas från läraren; och är det än den gudomliga naturens egna krafter, som möta den kristne i kyrkans sakrament, så är det icke heller då gifvet, att den som kommer i beröring med dessa gudskrafter, därmed tillika träder i förbindelse med honom, från hvilken de tänkas ha utströmmat.

För reformationen åter är lösensordet i alla det religiösa lifvets svårigheter ett orubbligt: fast vid

[1] Jfr ofvan sid. 63.
[2] Jfr ofvan sid. 58 f.

Kristus. Vi kunna säga, att det för Luther är liksom tvenne ringar, som binda fast vårt kristna gudslif vid Kristus. Gå vi t. ex. till hans förklaring af andra artikeln, kunna vi där finna dem båda. Den ena, den innersta, när vi se saken från det kristna lifvets egen synpunkt, möter oss genast i orden: min Herre. En omedelbar, innerlig, lefvande förbindelse äger rum med den lefvande Herren. Den möter oss, denna sammanbindande »ring» såväl i artikelförklaringens början som slut: Jesus Kristus är min Herre — — Jag skall vara hans egen, blifva och lefva under honom — — såsom han är uppstånden, lefver och regerar. Det är det första, som möter oss i Luthers Kristustolkning: Jag är fri, fri från all förnedrande träldom, därigenom att jag är bunden vid min Herre Kristus och tjänar honom. »Es streit für uns der rechte Mann.» När jag lefver under honom, i hans tjänst, är jag flyttad öfver till rättfärdighetens och salighetens rike, till Guds rike.

Kring denna den innersta och omedelbart sammanbindande ringen sluter sig en annan, frälsningsgärningens ring kunna vi kalla den. Vi möta också den i den andra artikelns förklaring — om vi nu fortfarande vilja hålla oss till denna — uttryckt så: han har förlossat, förvärfvat och vunnit mig. Motivet till, att han nu kan vara min Herre, är den stora gärning Gud genom honom utfört med mänskligheten, tack vare hvilken han alltjämt kan bära till alla och enhvar Guds syndaförlåtande barmhärtighet. Så knytes Guds centrala historia i mänskligheten på det fastaste i ihop med den kristnes eget personlighetslif, med hans egen historia. Ty icke någon blott histo-

risk skildring af »Kristi verk» ger Luther i de ofvan citerade orden, nej det är den innerligaste och tacksammaste bekännelse af hvad som vederfarits honom. Hvad som har skett, har skett för mig, sker med mig. Min historia är inflätad i den mäktiga historia, som Gud i och genom Jesus Kristus genomlefver med mänskligheten. Och när jag skapar mig uttryck för hvad min kristna tro innebär, sker detta då hvarken genom någon blott objektiv historisk skildring af vissa s. k. frälsningsfakta eller genom en blott subjektiv analys af det egna själstillståndet, utan därigenom att jag söker tolka den historia, som Gud genomlefver med mänskligheten i dess samband med min egen historia.[1]

Detta att Kristus af Luther ställes i ett innerligare samband än förr med det kristna gudslifvet är ej blott något som vi analysera fram ur Luther, utan något, som han själf var fullt medveten om och klart uttalar. När Luther t. ex. i sin kommentar till Galaterbrefvet tolkar orden »nåd vare med eder och frid af Gud, Fadern och vår Herre Jesus Kristus», frågar han sig själf, om det icke kunnat vara nog med att endast tala om Gud Fadern här. Måste Paulus verkligen

[1] Jfr. E. Billing, Försoningen, sid. 115. — I stora katekesen läsa vi ett klassiskt uttryck för det innerliga sambandet mellan de två ringarna: »Sålunda är alla dessa tyranners och plågares makt dämpad och nedslagen, i hvilkas ställe har kommit Jesus Kristus, lifvets herre och upphofvet till vår rättfärdighet, salighet och allt annat godt, hvilken tagit oss arma förtappade syndare ur helvetets käftar, vunnit oss, gjort oss fria, förvärfvat oss Faderns nåd och ynnest samt såsom sin egendom tagit oss i sitt beskydd och försvar, att han genom sin rättfärdighet, vishet, makt, lif och salighet må oss styra och regera».

ställa tillsamman Gud Fadern och Jesus Kristus? Han svarar att saken icke ställer sig så för »påfven». »Ty så tänker munken, det verk, som jag gör, är Gudi behagligt, och han skall för den skull göra mig salig.» Emot detta resonemang och därmed med afvisande af alla försök att liksom »munken» bygga på en analys af det egna själslifvet, riktar Luther blicken mot Kristus och binder sitt eget lifs historia fast tillsammans med honom. Luther fortsätter sin utläggning med följande ord: »När Du sysslar med denna sak, nämligen rättfärdiggörelsen, och disputerar med Dig själf, huru den Gud står att finna, som gör syndarne rättfärdiga och fromma och tar dem till nåd, så se till, att Du icke vet om någon Gud eller aktar på något gudomligt utom människan Jesus Kristus; utan grip blott fast om honom och blif med ditt hjärta fast vid honom».

* * *

Blir det fråga om vår egen tids ställning till Luthers Kristustolkning, skulle helt säkert mången vilja anlägga den synpunkten, att vi tala med mattare tungor och att våra sånger ej klinga lika mäktiga och trosstarka. Och jag vill ej säga något häremot. Men är det nu i detta sammanhang icke fråga om att konstatera styrkegraden af det kristna lifvet, utan fortfarande om den kristna tankens tolkning af Jesu person, så vill jag i stället äfven här fullfölja tanken från det föregående. Äfven här skulle det vara oriktigt att betrakta vår ställning till reformationens position, så som skulle vi rifvit ner en del af det reformatoriska Kristustemplet. Tvärtom, de protestan-

tiska århundradenas utveckling har medfört icke blott det, att vi nu ha än klarare blick för arten af reformationens positiva insats och för huru vi böra fullfölja den, utan ock att det kristna gudslifvet smidits ännu fastare samman med Kristus — till de två reformatoriska »ringarna» har kommit ännu en tredje »ring», som sluter sig kring de båda andra. Det har rest sig för vår kristendom tvifvel af en art, som Luther och reformationen ej kände, och äfven i fråga om dessa tvifvel har Jesus haft ett svar att gifva, äfven här har han blifvit vårt gudslifs hjälpare — en ny sida af rikedomen i hans person har afslöjat sig för våra blickar.

1. Till Gud vill kristendomen föra människan. Något högre än personlig gemenskap med den lefvande Guden vet den ej af. Längre än till Fadern, som möter sitt barn med den rikaste kärlek, kan ingen komma. En sådan gudsförtröstan är icke, såsom många mena det, det enklaste i kristendomen, som vi ha lättast att hålla oss till, medan vi måste låta många andra kristna trostankar fara; den är icke någon kristendomens förgård, utan tvärtom den allra innersta helgedomen, kristendomens högsta och mest paradoxala tanke. Särskildt i vår tid måste det te sig så, när mycket hotar att mekanisera lifvet för oss; då blir detta för oss paradoxen öfver alla paradoxer: visshetен om att det innersta i tillvaron icke är något okänsligt och kallt, ej heller något meningslöst och förvirradt, utan att denna verklighetens innersta bärande makt är en kärleksfull vilja, som hjälpande och upprättande är riktad på oss och som söker oss och möter oss i vårt lif med en kärlek, som aldrig sviktar.

Är det nu så, att denna gudstro och gudsgemenskap rymmer i sig hela kristendomen, så är det också en bjudande nödvändighet för den kristne att göra sig reda för, hvarpå hennes visshet om något så utomordentligt djärft hvilar. Den kristne är på denna punkt ovillkorligen lika sträng, ja ännu strängare mot sig själf, än den utomkristne är mot kristendomen. Och den kristne förstår, att den inre erfarenhet, till hvilken han närmast hänvisar, väl behöfver stöd, om ej tanken, att det hela är en illusion, skall hota att bemäktiga sig honom.

Det kristna nutidsmedvetandet, som försöker besinna sig på sin gudstros visshetsgrund, märker snart, att knappast något i så hög grad har förvandlat kristendomens läge som den omständigheten, att den lefvande Gudens tillvaro, hvilken för gångna tider stod såsom det orubbligaste faktum, vissare än allt visst, för vårt tidsmedvetande blifvit höljd i tviflets och ovisshetens mörker. Hvad de gamle stödde sig på, det kunna vi ej på samma sätt stödja oss på. De hänvisade till bibeln såsom den fasta auktoritet, inför hvilken all mänsklig kunskap hade att böja sig Det är icke att taga bort bibelns vittnesbörd, om vi säga, att den blotta hänvisningen till bibelns yttre auktoritet knappast kan hjälpa oss mot våra tvifvel. En något senare tid var viss om att med oemotsägligt bindande bevis kunna demonstrera fram Guds verklighet. Det är lärorikt för oss att ge akt på de vägar, man då försökte. Det visar sig då blott allt för tydligt, att bevisen nu duga blott för de på förhand öfvertygade. Hvem vill t. ex. längre säga, att ändamålsenligheten i världen är ett ovedersägligt bevis för tillvaron af en

högste styresman och en god försyn. Tvärtom ter det sig nog så för oss, att vi ofta nog förvirras af allt, som synes meningslöst i tillvaron, af allt, som stör och fördärfvar både på naturens och människolifvets områden. Och den kristna gudstron sammanfaller alldeles icke med att vi på denna grund tro på Gud, snarare innebär den, att vi trots allt, som ter sig meningslöst, kunna nå fram till den lefvande Guden.

Eller det gamla resonemanget, som slöt från verkan till orsak tillbaka till en allra första orsak — för det oss väl fram till Gud? Vi förstå nu, både att beviset ej är bindande och att det ej för till kristen gudstro. Det är ej bindande, ty egentligen komma vi på denna väg aldrig till någon första orsak, utan blott till tanken på orsak och verkan såsom en lag i tillvaron, till lagbundenhetens idé. Vi äro väl förtrogna med denna tanke. Med den såsom arbetsmedel har vetenskapen uträttat stora ting. Och tanken på det stora lagbundna sammanhanget har också framkallat mycken andakt och vördnad inför tillvaron. Men till kristen gudstro kan den icke föra oss. Tvärtom har den, när den utsträckts öfver allt lif, hotat att förvandla hela tillvaron till en stor mekanism, som icke hade något rum längre för personligheten och de andliga realiteterna. Människorna tycktes bli blott medel för lagar och krafter, och däraf att tillvarons innersta skulle vara en människorna mötande kärleksvilja märktes intet. Man såg blott det stora lagbundna, allt omslutande sammanhanget, men Fadern var borttappad.

Kant uppvisade från vetenskapens synpunkt omöj-

ligheten af att kunna grunda gudstron på rent teoretisk väg genom oemotsägliga förståndsbevis, och Schleiermacher såg kort därefter att dylika försök endast stredo mot religionens eget väsen. Den kristna tanken lärde sig framför allt två saker af de misslyckade försöken: dels att visshet i religiösa ting icke kan demonstreras fram för människor, icke kan vinnas på blott intellektuell väg, utan allenast under en hela personligheten omfattande sedligt-religiös kamp. Därjämte föranleddes den kristna tanken att i sin sträfvan efter visshet gräfva sig djupare in i den verklighet, på hvilken tron i grund och botten alltid byggt, försåvidt den verkligen varit kristen, — äfven när den själf menade sig behöfva lita till de stöd, som nu svikit.

Hvar finnes denna verklighet, som mera öfvertygande än något annat vittnar om den kristna gudstrons sanning? Hvart skulle vi närmast vända oss för att skönja spåren af huru Gud handlar med och möter människorna, om icke till människolifvets historia? Och kanske kunna vi verkligen där — om eljest vår blick kan se annat än det rent materiella och om vårt öra kan lyssna till det, som rör sig på djupet — när vi blicka ut öfver det stora lifssammanhanget, tycka oss se liksom en förlåt ryckas undan och skymta, öfver virrvarret, öfver tidehvarfven, fyllda af mänsklighetens strid och sträfvan, dragen af ett anlete, än vredgadt, än sorgset medlidsamt, än kärleksfullt blidt. Men dragen ha lätt att förblekna och skymmas undan — skuggor draga förbi och göra det åter oklart och ovisst för vår blick. Vi kunna ej hålla bilden fast, den flyter ut i det obestämda — en makt som vi

ana men ej rätt känna; vi lida under misstanken, att det vi tyckte oss se blott var ett skuggspel, en fantasiskapelse. Ja, det skulle så vara, om icke dragen, som skymtade öfver tiden, återspeglades af ett annat anlete, som vi möta i tiden. Förtröstansfullt visar den kristna tanken hän till Jesus Kristus såsom den fasta betryggande verkligheten. Där han står med sin obrutna visshet om sin innerliga lifsgemenskap med Fadern och om att vara dennes afgörande budbärare till människolifvet, ställande hela sitt lif i detta budskaps tjänst, i all sin höga renhet, sin allvarliga stränghet och sin barmhärtiga kärleksfullhet, är han en verklighet i människolifvet, som alltjämt har makt att betvinga människohjärtan, knyta dem fast vid sig, möta deras längtan efter en högre verklighet och uppenbara för dem den evigt lefvande heliga kärlekens makt, Gud själf.

En självklar sak är det, efter det föregående, att Jesu gestalt ej kan tjänstgöra såsom ett »allmängiltigt bevis» för nödvändigheten af kristen gudstro. Den, för hvilken denna blott är ett teoretiskt problem utan omedelbar betydelse för lifvet, ser väl de yttre dragen i hans bild och hör hans ord men finner ingen trosgrund och ser ingen gudsuppenbarelse. Blott den, för hvilken gudsförhållandet är ett verkligt lifsintresse, ser det »öfverhistoriska» midt i historien, ser gudsuppenbararen — ser kanske till en början blott en enstaka ljusstråle af ljuset från ofvan, men under det fortsatta umgänget allt klarare det fulla »ljuset af Guds klarhets ljus».

Och när han nu åter ser ut öfver mänsklighetens historia ifrån denna fasta punkt, ter den sig

icke längre för honom såsom något från allt annat isoleradt,[1] utan han ser nu på ett helt annat sätt än förr Guds väg fram i historien — ser ljus lysa än här, än där; särskildt ser han *en* klar ljuslinje löpa fram till Jesus och sedan nya starka ljusvågor strömma ut från honom och fram genom tiderna. Historien blir nu på allvar en historia, i hvilken Gud är med, där människan icke är den ende, som handlar, utan där Gud söker henne, möter henne och handlar med henne. Men huru långt än ögat ser ljuset från Gud tillbaka i historiens dunkla begynnelse eller framåt till vårt eget lifs historia, står Jesus såsom centrum i denna gudsuppenbarelsens historia, brännpunkten för det gudomliga ljuset.

Denna den kristna tankens energiska koncentration kring Jesus såsom den kristna gudstrons fastaste visshetsgrund betyder ingen sista räddningsplanka, sedan andra stöd brustit, utan den betyder blott, att denna kristna tanke blifvit klarare medveten om Jesu normerande betydelse för det kristna gudsförhållandet, om att det kristna gudsförhållandet just genom Jesus är hvad det är. Och detta betyder styrka. Ty nu skyddas den kristna tron för hvad som eljest lätt kan hända, nämligen att Gud skulle bli blott något abstrakt för henne, ett spekulativt urvattnadt begrepp, sådant som »det absoluta», »världens urgrund», »det oändliga» eller dylikt; nej, den Gud, som vi finna i och genom Jesus, är den Gud, som verkligen träder i förbindelse med människolifvet, historiens Gud med de lefvande dragen.

[1] Såsom den alltför mycket blir för W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, 5 o. 6 uppl. 1908.

Men å andra sidan böra vi naturligtvis icke mena, att vi, genom denna ny sammanbindande »ring», som icke har någon motsvarighet i reformatorernas Kristustolkning, skulle ha blifvit rikare i vårt kristna gudslif än de voro. Att vi behöfva arbeta med dessa tviflens problem kan ju icke anföras såsom något tecken på vår styrka. Den synpunkt, som vi böra anlägga, måste i stället vara denna: att vår svaghet fått tjäna till att uppenbara en ny sida af Jesu härlighet och makt.

2. Hvad det innebär, att Jesus är gudsuppenbararen, blir först klart, när vi nalkas honom från en annan grupp frågor inom personlighetens värld, samvetsfrågorna, de etiska frågorna, och då få se det som han har att ge oss från en annan synpunkt. I själfva verket höra dessa frågor på det närmaste tillsammans med de nyss omtalade sannings- eller visshetsfrågorna, så att de t. o. m. kunna betraktas såsom två olika sidor af samma fråga. Kan det än understundom se ut, som skulle i våra dagar visshetsfrågan vara själfva hufvudfrågan, så är det nog till sist dock icke så: ser man noga till, möter den etiska sidan af den religiösa lifsfrågan lika lefvande som förr, såsom det djupaste och innersta i denna lifsfråga.

Rättfärdighetens kraf skärpes inför Jesus, gudsuppenbararen. Den, som bjuder honom till gäst, får mottaga en sträng gäst. Han ser tvärsigenom oss och blottar skoningslöst vårt hjärtas egenrättfärdighet, skenväsen, hårdhet, tomhet, allt som icke är som det borde vara, men äfven allt som icke är, men som borde vara. Rättfärdighetskrafvet tar konkret gestalt i honom och därmed vinner inför honom den rösten i styrka, som talar

till oss om afståndet mellan vårt lif sådant det är och sådant det borde vara och är ämnadt att vara. Vi se oss själfva klarare; hvad som förr syntes oss såsom en obetydlighet, kan bli en fruktansvärd och tyngande börda. Vi se nu klart, att det som skiljer oss från gemenskapen med Gud är detsamma som det, som skiljer oss från rättfärdigheten: det onda i vår vilja, synden och dess följder. Ty Jesu kraf, rättfärdighetens kraf, är Guds eget kraf. Känna vi ej Guds kraf så i dess fulla stränghet, beror det nog på, att vi ej ställt oss inför Gud, sådan han möter oss i Jesus Kristus, utan arbetat med en själfgjord gudstanke. Den guden var kanske icke så sträng, men så var han icke heller den kristnes lefvande Gud.

Hvad ha lifvets andliga stormakter att säga till en människa i sådan belägenhet? En säger: sträfva vidare, arbeta utan återvändo. Men ett har människan lärt, som gör, att detta icke är någon tröst, nämligen omöjligheten af att inför Guds kraf förtrösta på den egna förtjänsten. En annan säger: tro ej på lifvet, det är blott sken — detta är hopplöshetens tröst. Men en, Jesus, säger till den, som väntar det rättvisa domsordet: dina synder äro dig förlåtna. Rättfärdigheten trädde oss till mötes så som eljest aldrig. Vi fingo den strängaste gäst till oss. Och dock — när vi se i Jesu anlete, väntande den förkrossande dömande blicken, möter oss barmhärtighet och förlåtande kärlek. Vi se denna möta oss i hela hans lif och gärning, mäktigast från korset. Just därför att han var så sträng emot oss som ingen annan, våga vi fullt lita på hans kärlek och förtröstansfullt taga handen,

som vill leda oss, icke en dag blott utan hvarje dag på nytt, hela lifvet igenom.

Hvem är denne, att han förlåter synder? Hvarifrån tar han denna makt? Därifrån han hämtade all sin styrka. Huru han är gudsuppenbararen blir oss fullt klart, när vi möta honom såsom frälsaren. Vi förstå det då bäst, att den barmhärtighet, han ger, är Guds den allsmäktiges egen barmhärtighet och och att den stränge och kärleksfulle gäst vi fingo mottaga i våra hjärtan med Kristus är Gud själf, lifvets Herre, vår Herres Jesu Kristi Fader. Guds hand från ofvan griper tag i oss och håller oss uppe. Vi föras in hans öfvervärldsliga lifssammanhang. Jesus gör oss till Guds barn, därigenom att han bär till oss Guds syndaförlåtande kärlek. Att han äger denna makt är innehållet i hans Guds-sonskap.

Syndaförlåtelsens gåfva, Guds barmhärtighets gåfva, ter sig för oss icke såsom något självklart, nej tvärtom såsom kristendomens hufvudunder, den kristna gudstrons allra innersta hemlighet. Det är gifvet, att den kristna tankens försök att tolka den historia, som Gud genomlefver med mänskligheten, med alldeles särskild energi skall ha sysslat med detta kärlekens under, bemödande sig att, såvidt detta är möjligt — ett under låter sig ju aldrig begripas — inträngа i hemligheten af, huru Jesus är den Guds gärning, genom hvilken han beredt sig möjlighet att möta mänskligheten med sin fulla kärleks rikedom. På denna den kristna teologiens arbete med tolkningen af Jesu gärning såsom försoningsgärning kunna vi ej här ingå. Två ting äro dock efter det föregående vissa: först *att* verkligen genom Kristus ett nytt och innerligare

Guds förhållande till mänskligheten kommit till stånd — det kristna gudsförhållandet är ju blott genom Kristus hvad det är; och vidare att intet får fördunkla detta för oss, att kärleken är utgångspunkten för Guds gärning med oss i Jesus Kristus: »så älskade Gud världen, att . . . ».

3. I själfva verket ha vi med det nu sagda redan öfvergått till en tredje synpunkt, den tredje »ringen»: Kristus, den lefvande Herren, församlingens hufvud. Så snart vi möta honom såsom bärare af Guds nådesvilja till oss, kan han icke vara något blott historiskt förgånget för oss, hör han ej det döda till, utan är en lefvande, närvarande verklighet. Han »lefver och regerar i evighet». En sådan lefvande verklighet har han ju också, enligt hvad Nya testamentet betygar, varit för den kristna församlingen sedan dess första dagar. Han lefver och verkar i oss.[1] Jag får »vara hans egen, blifva och lefva under honom i hans rike». Kristet gudslif är, såsom Paulus säger, lif »i Kristus». När vi ställa oss inför Gud i känslan af i huru ringa grad vi alltjämt öfvervinna synden och motsvara Guds kärlek, då ställa vi oss under hans händer, vissa om att han fortsätter sitt rättfärdighetens och kärlekens verk fram till seger.

Arten af denna närvaro låter sig svårligen adekvat beskrifvas. Men så mycket är visst, att den som alltjämt verkar, höjd öfver alla historiska skran-

[1] Härigenom bindes den andra artikeln omedelbart i organiskt sammanhang tillsammans med den tredje; detsamma har ock i det föregående skett med första och andra artiklarna: kristen försynstro är hvad den är blott genom mötet med Guds barmhärtighet i Jesus Kristus.

kor, dock bär samma drag som den historiska gestalten — det är sitt historiska verk, som han alltfort gör verksamt — samt vidare, att vår gemenskap med honom är af rent andlig-personlig art, icke på något vis sinnligt-magisk; den är icke mindre real därför, ja den är just därför i egentlig mening real.

Såsom den lefvande står Kristus såsom enhetsbandet mellan alla kristna och i allt kristligt. Han är vinträdet, i hvilket alla kristna äro grenar; Gud ser alla sammanslutna under honom såsom hufvudet. Och af hans lefvande verklighet får allt kristet lif, bönelif, gudstjänstlif och arbetslif, sin karaktär. »Min Fader verkar intill nu, jag verkar ock.»

Ifrån denna synpunkt ter sig kristendomen från en ny sida. Vi ha i det föregående sett den såsom sanningens religion, gifvande svaret på vår personlighets sökande efter den högre verkligheten, och såsom etisk religion, mötande vår rättfärdighetslängtan. Är Kristus den lefvande Herren, så ligger däri inneslutet, att den ock är universell religion, en hela mänskligheten angelägenhet, samt därjämte det vissa hoppet, att den som påbegynt det goda verket också skall föra det fram till seger i mänskligheten icke mindre än hos den enskilde.

* * *

Man skall kanske invända mot en sådan grundriktning till Kristustolkning som den ofvanstående, dels att en mängd hithörande frågor ej äro behandlade, dels att »själfva hufvudfrågan» om människan Jesu ställning till Gud ej blifvit klart besvarad. Hvad den första invändningen beträffar är detta sant. Men det

må vara tillåtet vid så korta antydningar, som här gifvits, att i första hand rikta blicken till det centrala. Från detta centrala kunna linjer lätt dragas ut till de mera periferiska, men därför icke oviktiga frågorna; medan däremot dessa icke här behandlade frågor och de svar, som gifvits på dem, bli obegripliga, om de lösryckas från centrum, samt därjämte — hvad värre är — på ett oevangeliskt sätt komma att kännas såsom tryckande bojor för den kristne, i det att de då stå såsom satser, hvilka denne tror sig böra tillägna sig, utan att han ens förstår deras betydelse och värde.

I fråga om den andra invändningen ligger svaret enligt min tanke väsentligen inneslutet i det redan sagda. Men utan tvifvel kan och bör det också träda klarare fram för oss — såvidt jag förmår se, sker detta bäst utifrån följande tankegång. Vi ha full rätt att tala om en kristen »trosmetafysik». För kristen tanke äro de andliga makterna i grunden de egentligaste realiteterna i tillvaron. Säga vi att Gud är kärlek eller helig kärlek, så böra vi icke fatta detta som skulle där ligga någon slags halfmateriell substans bakom, så att kärleken och heligheten vore egenskaper hos detta »väsen».[1] Nej, dessa »egenskaper» äro inga abstraktioner utan själfva de konkretaste realiteter, viljande verksamma makter. Tanken på den bakomliggande substansen bör icke smyga sig in: Gud är i alldeles egentlig mening helig kärlek, och denna är Gud: den heliga kärleksviljan är tillvarons innersta makt, den makt som bär allt. Kunna vi blott riktigt fasthålla detta och med detta för ögonen åter ställa oss inför Jesus, Gudsuppenbararen, Frälsa-

[1] E. Billing, Försoningen, sid. 133.

ren och den lefvande Herren, så skall det nog bli oss möjligt att klarare se lifsenheten mellan Guds oändliga lif och Jesu person samt sanningen i kristenhetens gamla bekännelse: af samma »väsen» som Fadern — hans väsens afbild, Hebr. 1,3 — på samma gång som »sann människa». Men när vi så tycka oss se in i den af Fadern enföddes härlighet, full med nåd och sanning, är dock ingenting oss vissare än det, att hvad vi här se af Faderns och Sonens inbördes förhållande, det se vi »såsom i en spegel på ett dunkelt sätt», och ännu icke »ansikte mot ansikte».

Efterskrift.

Till grund för det föregående ligga tre föreläsningar om »den kristna teologiens tolkning af Jesu person», hållna inför pedagogiska sällskapet i Stockholm våren 1909 samt ett föredrag i Uppsala kristliga studentförbund i nov. 1909 om andra artikeln.

Större delen har varit tryckt förut i »Verdandi, tidskrift för ungdomens målsmän och vänner». Sedan dess har emellertid en ny afdelning blifvit tillagd, hvarjämte åtskilliga utvidgningar af det förut tryckta gjorts.

Uppsala Kyndelsmässodagen 1910.

Gustaf Aulén.

Innehållsöfversikt.

	Sid.
De gammalkyrkliga kristologiska formlerna och det kristna nutidsmedvetandet	5
De olika perioderna i kristologiens historia	9
Kristologi i Nya testamentet	19
Den gammalkyrkliga kristologien	31
Den i reformationen liggande förutsättningen till kristologisk nybildning	59
Den i den kritiska historieforskningen liggande förutsättningen till kristologisk nybildning	72
Hufvudlinjerna i nyare tiders försök till kristologiska framställningar	75
Den historiska kritiken och Kristustolkningen	101
Reformationens positiva insats och vårt bedömande af den kristologiska utvecklingen	106
Huru stå vi till den föregående utvecklingen? Konturer till den Kristustolkning, som ligger till grund för de i det föregående framställda synpunkterna	111

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET
96 -03- 11
LINKÖPING

Linköpings
universitetsbibliotek

I hvarje bokhandel:

J. KÄLLANDER

Predikningar:

I. Advent—Pingst
3: 75

II. Trefaldighetstiden
3: 25
(Utkommer i April 1910)

L. Norblads Bokhandel,
Uppsala.

Uppsala 1910. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.